أخبارٌ الثقافة ونجومُ النهار

شهدت الساحة العربية، في السنوات الخمس الماضية، انتشاراً واسع النطاق في استخدام القنوات الفضائية. ولمع نجم القنوات الفضائية الخاصة من خلال ما تقدمه من أحداث مشوِّقة وساخنة ومحبَّبة إلى النفوس البشرية. وانتشرت حمى التنافس بينها لاكتساب أكبر عدد من المشتركين على قنواتها المشفَّرة. وتنوعت مآرب تلك القنوات وألوانها، فلم تترك شريحة في المجتمع إلا أرضت ذوقها بشكل أو بآخر؛ فهناك العديد من القنوات مخصصة للرياضة، كما تم تخصيص قنوات أخرى للسياحة، والسياسة، والأفلام القديمة، والأفلام الحديثة العربية منها والأجنبية، إلى غير ذلك من التخصصات الكثيرة التي يصعب حصرها. ولا ضير في ذلك، فللناس فيما يعيشون مذاهب. ولم تكتف بعض القنوات الخاصة بوجود الكم الهائل من المغنيين والمغنيات الجدد – الذين برزوا إلى الساحة من خلال مقومات أخرى لا علاقة لها بحسن الأداء والمقدرة الفنية – وأصبحت تنافس محترفي اكتشاف النجوم؛ فزاد الكم كماً وأضحى كل شاب أو فتاة يحلم بأن يقف أمام الجمهور ويصيح بأعلى صوته كيفما اتفق ليصفق له الناس ويشعر بلذة النجومية. وراجت تلك الصناعة وأصبح دخلها لا يقل عن عائدات اكتشاف آبار النفط أو براءات اختراع الأجهزة العلمية الدقيقة. وتغير المفهوم الاصطلاحي الذي كنا نعرفه عن النجم؛ فقد وصف النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه بالنجوم، فقال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[1]. ويمكن أن يقاس عليهم العلماء والمفكرون والأدباء والكتاب والشعراء والمبدعون لأنهم أضاءوا سماء الدنيا بالمعرفة وزينوها بالفكر من خلال ما قدموا لمجتمعاتهم. وبما أن معظم الجيل لم يعد يقرأ لهؤلاء العلماء في الليل، غابوا عن الأعين وأصبحوا نجوماً في النهار، ونسي الناس نجوميتهم ولم يذكروا أيضاً ما قدموه من علوم ومعارف أسعدت الإنسانية ردحاً طويلاً من الزمن إلى يومنا هذا.

لا أحد ينكر دور الغناء والموسيقى في التاريخ العربي؛ وقد اشتهر منهم أعلام كإسحاق الموصلي والفارابي وغيرهما. كما عرفنا أيضاً أعلاماً في زماننا المعاصر كمحمد عبد الوهاب وأم كلثوم وغيرهما. ولكن أخبارهم وأعمالهم لم تكن تطغى على أفكار الأجيال وعلى حركة المجتمع؛ فالمغنون المجيدون كانت تشهد لهم الآذان والأذواق وليست العيون والشهوة الجسدية. ولا أريد أن استفيض أكثر من ذلك، ولكن

---

١ – رواه البيهقي وأسنده الديلمي عن ابن عباس بلفظ: «أصحابي بمنزلة النجوم في السماء بأيهم اقتديتم اهتديتم».

ما قصدته هنا أن المثقفين في العالم العربي اليوم لا يعرفون ما يجري في بلدانهم من أحداث ثقافية ناهيك عن البلدان العربية الأخرى. وكثيراً ما تُعقد الندوات أو المحاضرات أو المؤتمرات ولا يعلم بها المعنيون إلا بعد حدوثها إذا تيسر لهم ذلك، وأحياناً يحصل التعارض في أوقات الأحداث الثقافية بين المنظمين، نظراً لغياب التنسيق، إضافة إلى تكرار الأعمال، والبحث فيه طويل. أما جهود المؤلفين والمحققين فجلّها ضائع لعدم معرفتهم بما يفعل الآخرون. أما إصدارات دور النشر والتعريف بها فمازال على الطريقة التقليدية. وقلما تشير أجهزة الإعلام إلى الأحداث الثقافية اللهم إلا إشارة عابرة دون الدخول إلى تفاصيلها وغالباً ما يتم ذلك بعد مضي الحدث.

لا شك أن التعددية مشروعة، والتطور مطلوب، ومواكبة العصر أمر لابد منه، وإن كان ما ذكرته يستعمل أحياناً في كلمة حق أريد بها باطل؛ فإعلام اللهو والترفية تطور بجميع أشكاله تطوراً مذهلاً وسيزداد في قادمات الأيام. وأصبح القائمون على هذا التطوير يعرفون كيف يخرجون الأموال من جيوب الفقراء قبل الأغنياء، ويستغلون نقاط الضعف لدى عامة البشر، ويعرفون كيف يعزفون على الأوتار المحببة إلى النفوس والأهواء؛ فالنفس بالجملة أمّارة بالسوء إلاّ من رحم ربُّك. وهم يفهمون هذا المعنى فلذلك اعتمدوا عليه وبنوا على القاعدة العامة وتركوا المستثنى بإلاّ، والمستثنى هو الأقل كماً. وَمَنْ لهذه القلة النقية من يستطيع أن يقدم لهم الخدمة دون مقابل؟ من يتصدى لهذه المرجعية الثقافية من الهيئات المعنية في العالم العربي؟ هل يمكن أن تُقدّم نشرات للأخبار الثقافية كما هو الحال في الأخبار السياسية أو الاقتصادية أو الفنية أو الرياضية؟ ألا يمكن أن تطور أساليب الإعلام الثقافي ليأخذ حقه الطبيعي كغيره من الأخبار في المجالات الأخرى؟ لا شك إنها مهمة ثقيلة ولا أعتقد أن تُقْدم عليها القنوات الفضائية الخاصة إذ ليس فيها ما يشجع على إخراج النقود من الجيوب، ولكن يمكن أن تقوم بهذه المهمة الحكومات والدول أو المنظمات الثقافية القادرة والطموحة. ولا ننسى أن بعض القنوات العربية على تفاوت بينها تُقدِّم أعمالاً ثقافية جادة مفيدة ومتعددة، إلا أن ذلك لا يصل إلى الغاية التي ننشدها وهي تخصيص قناة أو جزء منها لتكون محوراً للأخبار الثقافية العربية ترينا النجوم الحقيقيين في الليل بعد أن أُزيحوا إلى النهار.

د. عبد الرحمن فرفور

موجز عن «المياه في الفقه الإسلامي»

الدكتور عمر جوده
المستشار الإقليمي للمياه ـ اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الاسكوا)/ عمان ـ الأردن

أولاً - حقوق المياه

أعتمد فيما يلي على ما جاء في كتاب الإمام الماوردي(١) «الأحكام السلطانية» في الباب الخامس عشر في إحياء الموات واستخراج المياه، حيث تناول في الفصل الأول منها إحياء الموات من الأرض بواسطة ريها بمصادر المياه المختلفة وما يتعلق بذلك من حقوق ملكية الأرض، وتناول في الفصول الثلاثة الأخرى حقوق مياه الأنهار والآبار والعيون.

١ - حقوق المياه في الأنهار

(أ) الأنهار الكبيرة كدجلة والفرات والنيل: ما دام لا يوجد فيها قصور عن كفاية ولا ضرورة تدعو إلى تنازع أو مشاحنة فيجوز لمن شاء أن يأخذ منها لضيعته.

(ب) صغار الأنهار وهي على حالتين:

الأولى : الأنهار الغزيرة: فيجوز لكل ذي أرض من أهله أن يأخذ منه شرب أرضه ولا يجوز لهم أن يحولوا جزءاً من النهر إلى أرضٍ أخرى إذا ألحق الضرر بأهل هذا النهر، وإن لم يلحق الضرر جاز التحويل.

الثانية : الأنهار قليلة المياه: فللأول من أهل النهر أن يبتدىء بحبسه ليسقي أرضه حتى تكتفي منه وترتوي ثم يحبسه من يليه حتى يكون آخرهم أرضاً آخرهم حبساً.

وقد قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك ولكن الحكم ليس عاماً في الأزمان والبلدان لأنه مقدر بالحاجة وقد يختلف من خمسة أوجه:

١ - اختلاف الأرض (نوع وخصائص التربة) فمنها ما يرتوي باليسير ومنها لا يرتوي إلا بالكثير.

٢ - اختلاف ما فيها من الزرع، فلكل محصول احتياجاته المائية.

٣ - اختلاف الفصول في السنة.

٤ - اختلاف وقت الزرع.

٥ - اختلاف حال الماء (بقاؤه وانقطاعه وملوحته).

فالمنقطع (الأودية الشتوية) يؤخذ منه ما يُدخر (ما يخزن وراء سدود وفي منخفضات وحفر

وآبار)، والدائم الجريان يؤخذ منه ما يستعمل منه عند الحاجة ويترك الباقي للغير.

الثالثة : ما احتفره الآدميون لما أحيوه من الأرض (شق القنوات العريضة)

– يكون النهر بينهم ملكاً مشتركاً وهو مملوك لمن احتفرَه من أرباب الأرض.

– لا يجوز لأحدهم أن ينفرد بنصب عبّارة ولا برفع مائه أو إدارة رحى فيه إلا عن مراضاة جميع أهله.

– لا يجوز أن ينفتح باباً (مخرجاً للماء) إلا بمراضاة الجميع. ويوزع بينهم على إحدى ثلاث:

١ – المناوبة بالأيام إن قلوا وبالساعات إن كثروا، ويقترعوا إن تنازلوا في الترتيب ويختص كل واحد منهم بنوبته لا يشاركه أحد.

٢ – أو يقتسموا فم النهر عرضاً بخشبة تأخذ جانبي النهر ويقسم فيها حُفور مقدرة بحقوقهم من الماء يدخل في كل حفرة منها قدر ما استحقه صاحبها.

٣ – أن يحفر كل واحد منهم في وجهة أرضه شرباً (حوض) مقدراً حسب اتفاقهم، أو على مساحة أملاكهم ليأخذ كل من ماء النهر قدر حقه وليس له أن يزيد فيه ولا لهم أن ينقصوه، وليس لواحدٍ منهم أن يؤخر شرباً مقدماً وليس لواحدٍ منهم أن يؤخر باباً (مخرج ماء) مقدماً وليس له أن يقدم شرباً مؤخراً.

٢ – حقوق المياه في الآبار

البئر ثلاثة أحوال :

(أ) **السابلة** : (السيل) ماؤها مشترك ولحافرها ما لغيره من الناس من حق الشرب وسقي الحيوان والزرع، فإن ضاق ماؤها كان شرب الحيوان أولى من الزرع، فإن ضاق عن الآداميين والبهائم فالآدميون أحق بمائها.

(ب) إذا أنتج البدو أرضاً حفروا فيها بئراً لشربهم وشرب مواشيهم كانوا أحق بمائها ما أقاموا عليها، فإذا ارتحلوا عنها صارا سابلة وإن عادوا إليها بعد الارتحال كانوا وغيرهم سواء.

(ج) **البئر المملوكة** : أن يحتفرها الرجل لنفسه ولا يثبت ملكه لها حتى يستنبط الماء فيصبح مالكاً لها ولحريمها، وحريم البئر معتبر بالعرف المعهود لمثلها عند الشافعية، وأربعون إلى ستين ذراعاً عند الأحناف. إلا أن يكون رشاؤها أبعد، والمقادير لا تثبت إلا بنص وتقدر بمنتهى الرشاء (دائر تأثير البئر) ويكون داخلاً في العرف المعتبر، وفيما يلي بعض ما ورد حول حقوق المياه وحرم البئر.

– من تملك البئر فله سقاية مواشيه وزرعه، فإن لم يفضل عن كفايته لم يلزمه بذل شيء إلا لشارب مضطر.

– وعليه أن يبذل (يصرف أو يَدَع) فضل الماء – إن وجد – لشاربه من أرباب المواشي والحيوان ما لم يوجد سابله، وإن لم يلحق زرعه ضرر بورود المواشي والحيوان.

– إن احتفر آخر بئراً بعد حريم البئر الأولى ونضب ماء الأولى أو تغير ماؤها منع الثاني منها وطمت وذلك عند مالك ولا يمنع عند غيره.

– ولصاحب البئر أن يبيع الماء إذا قدر بوزن أو كيل ولا يجوز أن يبيعه جزافاً ولا مقدراً بري ماشية أو زرع.

٣ – العيون

وهي إحدى ثلاث :

(أ) **العيون الطبيعية**: فحكمها حكم الأنهار الجارية، وللسابق في إحياء الأرض الموات الأولوية في السقاية ثم الذي يليه، ويتقاسموا الماء إن لم يكن بينهم سابق في الإحياء.

(ب) **العيون التي يستنبطها الآدميون**: وهي ملك من يستنبطها ويملك معها حريمها، وهو مقدر «بالعرف» عند الشافعية «وخمسماية ذراع» عند أبي حنيفة، ولمستنبط العين أن يسوق ماءها حيث يشاء.

(ج) إن استنبط العين في ملكه فهو أحق بمائها، وإن كان بها فضل فهي كفضل ماء البئر.

ثانياً - أحكام المياه

توضح الفقرات التالية موجزاً عن أحكام المياه في الإسلام من حيث نوعيتها: (الجزيري، القوطي، سيد سابق).

أقسام المياه

١ - الماء الطهور (المطلق)

وهو كل ما نزل من السماء ونبع من الأرض. والماء المطلق حكمه أنه طهور، أي أنه طاهر في نفسه ومطهر لغيره، ويندرج تحت فئة الماء الطهور ما يلي:

أ - ماء المطر والثلج والبرد لقول الله تعالى: «وينزل عليكم من السماء ماءاً ليطهركم به»(٢). وقوله تعالى: «وأنزلنا من السماء ماءاً طهوراً»(٣).

ب - مياه الينابيع والأنهار ما لم يمسها ما يُغير من خواصها الثلاث (الطعم واللون والرائحة).

ج - ماء البحر، لحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، إنا نركب البحر، ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضأنا به عطشنا، أفنتوضأ بماء البحر؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هو الطهور، ماؤه، الحل ميتته»(٤).

والماء الطهور هو الذي يجوز استعماله في الوضوء والغسل وتطهير النجاسات، ولا يجوز استعمال الماء إذا تسبب في ضرر لمستعمله أو لغيره أو إذا كان شحيحاً مخصصاً لشرب إنسان أو حيوان وإن كان طهوراً.

٢ - الماء الطاهر

وهو الماء الذي لا يجوز استعماله في التطهُّر ولكنه ليس نجساً، وهو على ثلاثة أقسام:

أ - أن يخالط الماء الطهور شيء طاهر يغير من خواصه الثلاث - كماء الورد والكافور مثلاً - فلا يجوز استعماله في التطهير (طاهر في نفسه، غير مطهر لغيره). أما إذا لم تتغير خواص الماء الرئيسية فيبقى الماء طهوراً.

ب - الماء المستعمل في الوضوء فهو طاهر لا ينجس ولكن لا يجوز إعادة استعماله في وضوء أو غسل، وفيه خلاف في المذاهب.

٣ - الماء الذي لاقته نجاسة

وهو الذي خالطته نجاسة، وهو على نوعين:

أ - الأول وهو الماء الكثير الباقي على إطلاقه ولم يغير أحد أوصافه الثلاثة، وحكمه أنه طاهر مطهر (كما هو الحال في الأنهار والبحيرات الكبيرة).

ب - الثاني وهو الماء الطهور القليل الذي تغير النجاسة من أحد أوصافه الثلاثة بمجرد حلول النجاسة فيه. وتعريف القليل هنا ما قلّ عن قلتين عند الشافعية، ومقدار القلتين هو ذراعاً وربع ذراع مكعب من الماء. فإنه ينجس بحلول نجاسة مقدرة بحجم قطرة الماء المتوسطة فيه.

٤ - السؤر

وهو ما بقي في الإناء بعد الشرب، وهو أنواع:

أ - سؤر الآدمي، وحكمه طاهر من المسلم والكافر والجنب والحائض.

ب - سؤر ما يؤكل لحمه، وحكمه طاهر ويجوز شربه والوضوء به.

ج - سؤر السباع وجوارح الطير والحمار والبغل، وهو طاهر.

د - سؤر الهرة، وهو طاهر.

هـ - سؤر الكلب والخنزير، وهو نجس يجب اجتنابه.

٥ - مياه الآبار

لمياه الآبار أحكام خاصة وتفصيلات مذهبية طويلة أذكر منها:

أ - ينجس ماء البئر إذا سقط فيه حيوان ومات فيها، ولا يطهر هذا البئر حتى تزال عين النجاسة منه وينزح ماء البئر حتى يطيب ماؤه. ويفضل نزح الماء جميعه إن أمكن ومائتي دلو إن لم يمكن نزح جميع الماء من البئر (في حالة الآبار

الجوفية) ويجب غسل جدران البئر وحبلها ويد النازح حتى يصبح ماؤها طهوراً.

ب - لا ينجس ماء البئر إذا خالطته نجاسة لم تغير أحد أوصافه الثلاثة، وينطبق عليه حكم الماء القليل والكثير المشار إليه سابقاً.

ثالثاً - آراء فقهية

١ - إعادة استعمال المياه العادمة بعد التنقية:

هذه مسألة جديدة ملحة واجهت الفقهاء المسلمين في هذا العصر، فمنهم من أجازها، ومنهم من عارضها، ومنهم من سكت عنها.

فأما من قال بالجواز فقد اعتمد مذهبية في مواضيع مشابهة، وقاس عليها ودونما دليل مباشر، وأما من عارضها فقد اعتمد ظاهر النصوص الشرعية في المياه المستعملة، والتعريف العام للماء المتنجس، وأما من سكت عنها فلحيرة بين الضرورة وظواهر النصوص.

ولا أريد هنا أن أعرض مختلف الآراء وأناقشها فإني لست بالمختص بالعلوم الفقهية فلهذه العلوم أربابها، ولكني أريد أن أعرض مخرجاً شرعياً علمياً يمكن أن يجمع عليه العلماء الشرعيون الأفاضل إذا ما تحققت تنقية أعلى للمياه العادمة، فحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة؟(٥) (وهي بئر في المدينة كانت تلقى فيها النجاسات) قال عليه السلام (الماء طهور لا ينجسه شيء)، ويبدو أن في هذا الحديث تخصيصاً لمصدر الماء الكثير الذي لا تتغير أوصافه الثلاثة إذا ما لاقته نجاسة.

كما ينطبق ذلك على مياه الآبار الغزيرة التي يتجدد ماؤها ويتنقى طبيعياً تبعاً لحركة المياه الجوفية التي تدخل في مسام الصخور وشقوقها وتسري في باطن الأرض مما يؤدي إلى تنقيتها مما علق فيها من مسببات النجاسة. ولهذا فإن رشح المياه العادمة المنقاة في قطاع من التربة الرملية الناعمة ووصولها الطبقات المائية في الأعماق يحقق تنقية طبيعية لهذه المياه بحيث أن إعادة ضخ المياه من آبار أخرى على مسافة معقولة يدخلها في كونها أصبحت مياه آبار تنطبق عليها الأحكام الخاصة بها. وفي هذا مخرج فقهي لإعادة استعمال المياه العادمة بعد تحقيق مثل هذه التنقية الطبيعية التي تغير من خواصها وهويتها. وتتضمن هذه التنقية الطبيعية التخلص من كافة البكتيريا والفيروسات والمواد العضوية والكثير من العناصر الثقيلة بحيث تصبح نوعية المياه الخارجة من هذه الآبار لا تلحق بالإنسان ضرراً كما اشترط الفقهاء لتحليل استعمالها والله أعلم.

٢ - زرع الأسماك في المياه العادمة

أثير في السنوات الأخيرة موضوع زرع الأسماك في المياه العادمة باعتباره ذي جدوى اقتصادية معقولة، وهذه مسألة مستجدة أيضاً، علمت بأن بعضهم قد أفتى بإباحتها ولكني لم أطلع على تفاصيل الرأي وأدلته، إلا أني أحب أن أعرض النصوص التالية التي يمكن القياس عليها، فعن ابن عباس رضي الله عنه قال: (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شرب لبن الجلالة)(٧).

وفي حديث آخر عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده رضي الله عنهم قال: (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لحوم الحمر الأهلية وعن الجلالة: ركوبها وأكل لحومها)(٨). والجلالة هي التي تأكل النجاسات من الإبل والبقر والغنم والدجاج والإوز وغيرها، فإذا تغير ريحها وعلفت طاهراً طاب لحمها وحل أكلها (عن فقه السنة). فإذا كانت لحوم الحيوانات التي تأكل النجاسات محرمة فكيف بالأسماك المزروعة فيها؟

والله سبحانه وتعالى يقول «أحل لكم الطيبات

وحرّم عليكم الخبائث». واستناداً إلى ظاهر هذه النصوص فالحرمة واضحة في أكل الأسماك المزروعة في المياه العادمة والله أعلم.

إلا أنه في حالة استعمال مثل هذه المياه بعد تنقيتها للدرجة الثانية على الأقل أو للدرجة الثالثة أو تلك التي تمت تنقيتها طبيعياً عبر جريانها في الأودية أو من خلال الصخور الرملية والطينية، فإن صلاحية هذه المياه لاستعمالات أخرى كالزراعة يجعل الأسماك المزروعة فيها حلالاً والله أعلم، ما لم يتواجد في أجسامها ما يضر بالإنسان.

٣ - استعمال المياه العادمة لإنتاج محاصيل زراعية تستعمل للأكل:

قياساً على ما سبق ومعرفة بخصائص المياه العادمة قبل تنقيتها وبعد تنقيتها للمراحل الأولى والثانية والثالثة، أو بواسطة التنقية الطبيعية التي تصل إلى مستوى التنقية للدرجة الثالثة فإنه يمكن أن يستنتج ما يلي:

أ - المياه العادمة دون تنقية نجسة وضارة بالصحة بمجرد ملامستها للمحاصيل الزراعية، ولذلك لا يجوز تناولها دون إزالة هذه النجاسة بالغلي أو بالتعقيم أو بالتجفيف الشديد في حالة الحبوب. ويجب التأكد من عدم امتصاص هذه المحاصيل لكمية عالية من العناصر الثقيلة الضارة مثل الزنك والرصاص والكاديوم وغيرها.

ب - ينطبق الشيء نفسه على استعمال المياه المنقاة للدرجة الأولى (Primary Treatment)

ج - وتحقق التنقية من الدرجة الثانية (Secondary Treatment) التخلص من نسبة كبيرة من البكتيريا والفيروسات والمواد العضوية، ولكن لا تقتل بويضات الديدان الطفيلية التي يمكن نقلها لجسم الإنسان. ولا يمكن التخلص من بويضات هذه الديدان إلا بالغلي الشديد. وبذلك يكون هذا الشرط أساساً لصلاحية استعمال هذه المياه في إنتاج محاصيل زراعية لأغراض الأكل. ويبقى حكم المحاصيل التي تلامسها هذه المياه في حكم النجس حتى تزال نجاستها بالغسل والغلي الشديدين. أما المحاصيل كالفواكه التي لا تلامس ثمارها هذه المياه فيبقى تراكم بعض العناصر الثقيلة بحاجة إلى تمحيص للتأكد من سلامة المحاصيل للإنسان.

د - وحيث إن تنقية المياه العادمة للدرجة الثالثة (Tertrary Treatment) يعيدها إلى مستوى الماء الطاهر من حيث درجة النقاء، فإن استعمالها لإنتاج المحاصيل الزراعية يكون مبرراً لكافة أنواع المحاصيل دون الخوف من ملامسة المياه لها.

اصطلاحات المياه في اللغة العربية

لا بد من أن أشير في هذه اللقطات إلى بعض الاصطلاحات اللغوية التي كانت مستعملة في هذا المضمار باعتبار اللغة لب التراث، ولذا فقد عمدت إلى إحدى كتب التراث وهو كتاب (فقه اللغة وسر العربية) لأبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي المتوفى سنة ٤٣٠ هـ وقد خصص الجامع لهذا الكتاب باباً أسماه (الآثار العلوية وما يتلو الأمطار من ذكر المياه وأماكنها) وقسّم هذا الباب إلى تسعة عشر فصلاً اخترت مفردات من بعض الفصول كنموذج على ما تتمتع به هذه اللغة من دقة وسعة، وتصور أصحابها الواضح لطبيعة المياه.

الملاحق:

١ - في كمية المياه ونوعيتها

- **العد** : الدائم لا ينقطع.
- **غدق** : الكثير العذب.
- **غور** : الماء تحت الأرض.
- **غيل** : الماء الجاري.
- **غل** : الجاري بين الشجر.

– **ثغب** : الماء في المستنقع.
– **آسن** : نتن لا يشرب.
– **غساق** : البارد النتن.
– **السخن** : الحار.
– **الحميم** : شديد الحرارة.
– **قار** : البارد.
– **خصر** : أشد برودة.
– **شبم** : شديد البرودة.
– **شبان** : بارد جداً.
– **الزعاق** : المالح.
– **حراق** : شديد الملوحة.
– **قعاع** : الماء المر.
– **آجاج** : المالح المر.
– **الشريب** : المالح القابل للشرب.
– **الشروب** : المالح القابل لشرب البهائم.
– **فرات** : الماء العذب.
– **نقاح** : شديد العذوبة.
– **زلال** : الصافي العذب البارد.

وذكر كثير غيرها.

٢ – ترتيب الأنهار

أصغر الأنهار الفلج ثم الجدول ثم السرى ثم الجعفر ثم الربيع ثم الطبع ثم الخليج.

٣ – الآبار

– **القليب** : البئر العادية.
– **الركية** : البئر فيها ماء قلّ أو كثر.
– **الظنون** : البئر لا يدري أفيها ماء أم لا.
– **العليم** : البئر كثيرة الماء.
– **الرس** : البئر كثيرة الماء.
– **الضهول** : التي يخرج ماؤها قليلاً قليلاً.
– **المكول** : قليلة الماء.
– **المتوح** : التي يسقى منها مداً باليدين.

الحواشي

١ – القرن السادس الهجري.
٢ – سورة الأنفال: الآية ١١.
٣ – سورة الفرقان: الآية ٢٨.
٤ – رواه الخمسة وقال الترمذي: هذا الحديث حسن صحيح، وسألت محمد بن إسماعيل البخاري عن هذا الحديث، فقال: حديث صحيح.
٥ – وهي بئر كبيرة واسعة يعتمد على المياه الجوفية.
٦ – رواه أحمد والشافعي وأبو داود والنسائي والترمذي.
٧ – رواه الخمسة إلا ابن ماجة.
٨ – رواه أحمد والنسائي.

المراجع

– ابن رشد . بداية المجتهد ونهاية المقتصد . القاهرة : مطبعة الاستقامة.
– ابن كثير . تفسير القرآن الكريم . بيروت : دار إحياء التراث العربية، ١٩٦٩.
– بركات، محمد فارس . المرشد إلى آيات القرآن . دمشق : المطبعة الهاشمية.
– الثعالبي، أبو منصور . فقه اللغة وسر العربية . القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٤١ هـ.
– الجزيري، عبد الرحمن . الفقه على المذاهب الأربعة . ـ ط ٢ . القاهرة.
– سابق، سيد . فقه السنة . بيروت : دار الكتاب العربية.
– الماوردي . الأحكام السلطانية . القاهرة : مطبعة الوطن، ١٢٩٨ هـ.

ابن قتيبة والفكر الأرسطي

د. عباس أرحيلة
جامعة القاضي عياض - مراكش

تمهيد

ابن قتيبة (-٢٧٦هـ) إحدى الواجهات الثقافية خلال القرن الهجري الثالث انعكست عليها اهتمامات القرن في صراعاته الفكرية واللغوية والعرقية والبلاغية والنقدية. فبعد تمثله للتراث العربي الإسلامي ساهم في إغنائه وتحصينه وتنقيته والدفاع عنه، واستنار بالثقافات الأجنبية، وكان له موقف من الفكر الدخيل. وسيُعنى هذا المقال بالكيفية التي تفاعل بها مع الثقافة اليونانية عامة والفكر الأرسطي خاصة، فإلى جانب دفعه عن العرب مطاعن الشعوبية، كان له موقف متشدّد من المعتزلة، كما كان له موقف مناهض للثقافات الأجنبية.

١ - ثقافة ابن قتيبة

إلى جانب اتصاله بعلوم العربية والقضايا الدينية الكلامية، كان له إلمام واسع بالمعارف العامة. ويبدو من خلال مؤلفاته أنه أراد أن يأخذ من كل العلوم والثقافات، فأبدى استعداداً للتفاعل مع الأفكار والثقافات، وكثيراً من التفتح على اهتمامات الفكر الإنساني. وواضح في «عيون الأخبار» ما أخذه من غير العرب من أحاديث عن السياسة وعن الحروب وآداب الطعام، وكتب فصولاً عن الحيوان؛ إلا أن مقتبساته عن اليونان قليلة إذا قيست بالكتب المترجمة عن الفارسية بشكل عام. ولا يرجع هذا - في ظني - إلى أصله الفارسي، ولكن إلى إحساسه بأن لاخطورة على الفكر العربي من الفكر الفارسي على المدى البعيد، حتى لاحظ شارل پلا أن ابن قتيبة استطاع أخيراً أن يحقق عملاً تركيبياً بين الثقافات العربية والإيرانية(١).

ومع هذا نجده ملماً ببعض جوانب الثقافة اليونانية، مطلعاً على بعض الترجمات. وسأحاول تلمس أصداء الثقافة اليونانية وموقفه منها في ثلاثة من كتبه : أدب الكاتب، مشكل تأويل القرآن، الشعر والشعراء.

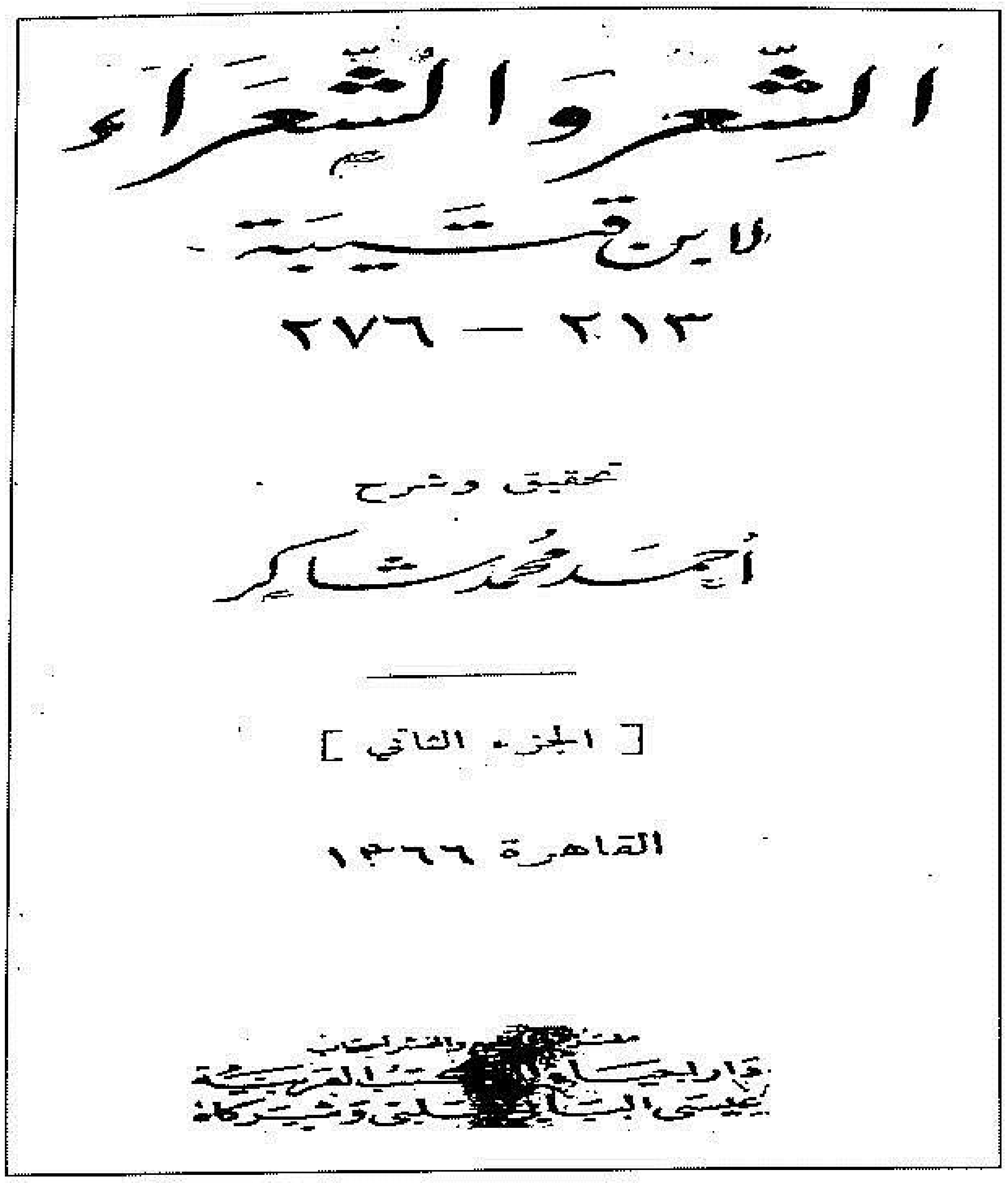
٢ - أدب الكاتب

كتب ابن قتيبة هذا الكتاب استجابة للوضعية الأدبية والعلمية في عصره، فهناك استياء من الانخفاض المحسوس في الثقافة العامة، إذ تنكب

أهل زمانه عن الأدب، وأصبحوا كارهين له متطيرين منه «وصار العلم عاراً على أهله»(٢). فوضع ابن قتيبة أدب الكاتب لكتاب الدواوين الذين قلت بضاعتهم من الثقافة العربية. وأصبح الواحد منهم أبعد غاياته «في كتابته أن يكون حسن الخط.. وأعلى منازل أديبنا أن يقول أبياتاً في مدح قينة أو وصف كأس»(٣). وهكذا قدم ابن قتيبة المادة المعرفية في المجال اللغوي التي يفتقر إليها كتاب الدواوين في فهم معاني الألفاظ أو الاشتقاقات والتراكيب، ولم يكن وراء هذا المشروع وضع منهج للثقافة اللغوية التي يحتاج إليها كتاب الدواوين، وإنما تكشف المقدمة عن انشغالات ابن قتيبة بالثقافات الوافدة التي بدأت تشغل الذهنية العربية وتمارس سلطة على عقول المثقفين عامة وكتاب الدواوين خاصة.

أ - موقفه من الثقافات الوافدة

عرف القرن الثالث حركة ضخمة للترجمة شملت مجالات المعرفة، وقد عاصر ابن قتيبة انتقال الثقافات الأجنبية إلى المجتمع العربي في العصر العباسي. وكان أول مفكر عربي جاهر بمناهضة الفكر الدخيل، وكان أول من واجه أنصار الثقافات الوافدة. وتثار لأول مرة مسألة الأصالة في الفكر العربي بكل حساسياتها وتعقيداتها، وما تتسم به من تعصب، حين تركب العقول متون الأيديولوجيات، وتركن إلى القصور والتزمت. فقد سخر من المثقفين الذين اتصلوا بالثقافات المترجمة، واحتج على موقف عصره من علوم الأوائل. فقد تطلع الناس إلى الثقافات المترجمة، وأقبلوا عليها، فأحس ابن قتيبة أن في ذلك الإقبال انتهاكاً لحرمة الثقافة العربية، ومساساً بمقومات المجتمع الإسلامي. فهو يرفض طغيان الفلسفة والمنطق والفلك على حساب مقومات الذات العربية الإسلامية.



من هنا هاجم كتاب عصره، ونعى عليهم اصطناعهم المنطق وارتكازهم عليه في ثقافتهم، واعتبرهم جهلاء بعلوم العربية. فالكاتب تسمو درجاته حين «يطالع شيئاً من تقويم الكواكب، وينظر في شيء من القضاء وحد المنطق، ثم يعترض على كتاب الله بالطعن وهو لا يعرف معناه، وعلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتكذيب وهو لا يدري من نقله»(٤). فالكاتب أقبل على دراسة العلوم الدخيلة وانحرف عن العربية ففشا اللحن والخطأ على لسانه وقلمه، واتخذ تلك الثقافة الوافدة آلة للطعن في النصين المؤسسين للهوية العربية الإسلامية : القرآن والحديث.

«ولو أن هذا المعجب بنفسه، الزاري على الإسلام برأيه، نظر من جهة النظر، لأحياه الله بنور الهدى وثلج اليقين، ولكنه طال عليه أن ينظر في علم الكتاب، وفي أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته، وفي علوم العرب ولغاتها وآدابها، فنصب لذلك وعاداه، وانحرف عنه إلى علم ... له ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول بلا جسم... فإذا طالعها لم يحل منها بطائل»(٥). أي لم يضفر منها. فابن

قتيبة يدرك خطورة الوافد على الهوية والعقيدة، صرف الهمم عن الاشتغال بما يرسخ الذات، ويزرع الشكوك في النفوس ويدفعها إلى الكفر.

ب – موقفه من أرسطو

إن كتاب العصر انخدعوا ببريق الفلسفة والعلوم، وانصرفوا إلى علم له «اسم يهول بلا جسم، فإذا سمع الغمر والحدث الغر قوله : الكون والفساد، وسمع الكيان. والأسماء المفردة والكيفية والكمية، والزمان، والدليل، والأخبار المؤلفة، راعه ما سمع، وظن أن تحت هذه الالقاب كل فائدة وكل لطيفة، فإذا طالعها لم يحل منها بطائل».

«الهاء» في «قوله» تعود على أرسطو، إذ هو صاحب كتابي «الكون والفساد» و«سمع الكيان»، وهما من كتبه في الطبيعيات(٦). وابن قتيبة يستهين بهذه الثقافة الوافدة ويعتبرها فراغاً لا غناء فيه، لا ينخدع ببريقها إلا ضعاف العقول. ويتخذ موقف الناقد المسؤول عما يجري في مجال المترجمات الفلسفية والمنطقية، فترجمة الفلسفة اليونانية خلفت «هذياناً كثيراً» لدى كتاب القرن الثالث، أولئك الذين شغفوا بالتقسيمات المنطقية حتى قال ابن قتيبة ساخراً : «والخبر ينقسم إلى تسعة آلاف وكذا وكذا مائة من الوجوه، فإذا أراد أن يستعمل بعض تلك الوجوه في كلامه كانت وبالاً على لفظه وقيداً للسانه وعياً في المحافل»(٧).

فعناية الكتاب بالمنطق الصوري في تقسيماته وتفريعاته، جففت قرائحهم الأدبية، وصرفتهم عن دراسة الثقافة العربية الإسلامية.

ويبدو أن الفلسفة ظلت تشكل خطورة على المعتقد، وظلت تغري بالاستهانه بالدين، فهذا الإمام الغزالي(٥٠٥هـ) وجد في زمانه «طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز ... استهانوا بتعبدات الشرع وحدوده... بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون، يتبعون فيها ربطاً يصدون عن سبيل الله... وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط.. وأفلاطون وأرسطاليس، وحكايتهم عنهم أنهم منكرون للشرائع فلما قرع ذلك سمعهم، تجملوا باعتقاد الفكر، انخراطاً في سلكهم، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء»(٨).

وعلى أي، فإن ابن قتيبة كان متحيزاً حين رفض الثقافة الوافدة، واعتبرها فراغاً لا غناء فيه، واعتبر الثقافة العربية الخالصة كافية في إغناء الذات وتحصينها وتقويتها. وموقفه هذا يكشف عن حقيقيتين جوهريتين :

أولهما إن الذات العربية في عنفوانها عبرت عن موقفها من تراث الآخر، فانكشف الصدام الحضاري بين الذات والآخر. **وثانيهما** أن المترجمات في هذه المرحلة لم يؤثر في مجالات الثقافة العربية الإسلامية، وأن ابن قتيبة سجل بداية الصدام، وحمل على معاصريه لتهاونهم بعلوم العربية وشكل أول حملة ضد المنطق اليوناني.

فصاحب المنطق الذي بدأت أصداء كتبه تشيع في مناخ الثقافة العربية إثر ترجمة كتبه خلال القرن الثالث، كان لابد من مواجهة فتنته المنطقية، والتساؤل عن أهمية المنطق بمقارنته بفضل الخطاب عند الكيان العربي، يقول : «ولو أن مؤلف حد المنطق (أي أرسطو) بلغ زماننا حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والنحو لعد نفسه من البُكْم، أو يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لأيقن أن للعرب الحكمة وفضل الخطاب»(٩).

إن ابن قتيبة هنا يستهين بأهمية المنطق وصاحبه : فالآلة المنطقية لا تمتلك فعالية في فهم التراث العربي الإسلامي وتقريبه من الذهنيات، فالمنطق – في تصوره «اسم يهول بلا جسم» يحلّق في الصورية، وأرسطو، صاحب المنطق، والمعلم الأول، يصبح أبكماً أمام الدين والفقه والفرائض والنحو، ومنطقه يتضاءل أمام علوم الدين واللغة، ولا يستفيد منه إلا من أراد أن يجعل الخبر ينقسم

على تسعة آلاف كذا وكذا من الوجوه، أو أراد أن يتحذلق بالكون والفساد والكيفية والكمية والجوهر والعرض.

فابن قتيبة لا يرى للمنطق مزية في سرد الوجوه؛ إلا أن يكون ذلك وبالاً على لفظ الكاتب وقيداً على لسانه.

والمنطق عند ابن قتيبة (هذيان – وبال – قيد – عي – عقلة) وهي أوصاف تدل على عداء للمنطق، ورفض له. ويبدو أنه لم يدرس المنطق ولم يتأثر به. وقد هاجم كل من يصطنع المنطق من الكتاب والمتكلمين. فقد عاب محمد بن الجهم البرمكي لأنه اتخذ «مصحفه كتب أرسططاليس في الكون والفساد والكيان وحدود المنطق يقطع به دهره»(١٠) وذلك في كتابه (تأويل مختلف الحديث). وقد حمل على المعتزلة في الكتاب ووجدهم يفتنون الناس بما يأتون. ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التأويل. ومعاني الكتاب والحديث، وما أودعاه من لطائف الحكمة وغرائب اللغة لا يدرك بالطفرة والتولد والعرض والجوهر والكيفية والكمية والأينية»(١١).

وحتى لما كتب ابن قتيبة كتاب «الأنواء» تراه مناهضاً لعلوم الأوائل، يريد أن يخبر فيه بمذاهب العرب في علوم النجوم، وكان غرضه – على حد قوله «الاقتصار على ما تعرف العرب في ذلك وتستعمله دون ما يدعيه المنسوبون إلى الفلسفة من الأعاجم، ودون ما يدعيه أصحاب الحساب»(١٢).

وعموماً واجه ابن قتيبة ما وجده يشغل العقلية الإسلامية عن الثقافة العربية الأساسية. وتصدى لأنصار المعارف الجديدة لينبه إلى خطورتها في غياب ثقافة عربية عميقة وأصيلة. فلا ننسى أن السبب المباشر لتأليف الكتاب هو انحطاط المستوى العام للثقافة اللغوية لدى مثقفي الدولة: مع ما أصبحت تعاني منه السلائق العربية من ضعف وتراجع أمام المد الفارسي والتركي، وما كانت تعاني منه البلاطات من كثرة الموالي من الكتاب الذين كانوا يتحمسون للفلسفة والمنطق والعلوم المستحدثة.

٣ – تأويل مشكل القرآن أو ابن قتيبة بلاغياً

إن كتاب «أدب الكاتب» الذي اقتصرت على جانب واحد منه، اشتمل على قضايا بلاغية ضمن الوصايا المقدمة للكاتب، تتمثل في أسلوب التضمين، وعنصر الصدق والكذب، ومحاسن الألفاظ وعيوبها، ومطابقة الكلام مقتضى الحال، كما تعرض للتشبيه والاستعارة والأمثال والمجاز. وسأكتفي هنا بالوقوف عند كتابه «تأويل مشكل القرآن» الذي يعد بحق أبرز حلقة مفقودة في تاريخ البلاغة العربية فقد لاحظ محقق الكتاب أن لأبواب المجاز فيه قيمة تاريخية كبيرة، تضيف إلى معارفنا عن تطور البلاغة شيئاً جديداً، وتكشف عن مدى إسهام ابن قتيبة في تكوينها وتطورها بنصيب موفور(١٣).

وقد خصص مقدمة الكتاب للذود عن النص القرآني والرد على الطاعنين عليه. ثم تناول أبواب المجاز، وباب تأويل الحروف، ثم باب اللفظ الواحد للمعاني المختلفة، وتفسير حروف المعاني ومشاكلها من الأفعال التي لا تنصرف، وأخيراً دخول بعض حروف الصفات مكان بعض.

وابن قتيبة خصص للمجاز مكاناً واسعاً في كتابه، وهو بصدد معالجة تأويل مشكل القرآن : لأن من جهة المجاز «غلط كثير من الناس في التأويل، وتشعبت بهم الطرق، واختلفت النحل»(١٤).

وابن قتيبة وجد مسألة المجاز حقيقة راسخة في البيان العربي. فقد وجد «للعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها : الاستعارة والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض،

والإفصاح، والكناية... مع أشياء كثيرة. وبكل هذه المذاهب نزل القرآن(١٥).

ولما وجد المقارنون ابن قتيبة يتناول أبواب المجاز في مرحلة تأسيس علوم البلاغة وتطورها، حاول بعضهم أن يزعم أنها انتعشت بفضل أنفاس أرسطية. وقد حام مجيد عبد الحميد ناجي حول «المجازات» التي تعرض لها ابن قتيبة، وقارن بينها وبين ما يشبهها - في تقديره - عند أرسطو، فبقي بين الاحتمال والظن، متذبذباً بين ما هو واقع في كل لغة، وبين ما يمكن استقراؤه في أدب العرب، خاصة وأن الأمثلة العربية الأصيلة من الشعر والنثر تنسيه المقارنات. والغريب حقاً أن هذا الباحث يستعين بشرح ابن سينا لكتاب الخطابة قصد إثبات التأثير، ومن المعروف أن هذه الألوان البلاغية كانت معروفة قبل ابن قتيبة. فهو قد بوّب ما تناثر عند الفرّاء وأبي عبيدة والجاحظ ورتبه بصورة اطمأن إليها المتأخرون، وخطا خطوة في مجال إعطاء التعريف الدقيق لكل لون بلاغي دون إسراف في التحديد المنطقي والتفريع له، بحثاً عن الوجوه المتعددة للظاهرة الواحدة.

ولما وجد الباحث أن ما جاء به ابن قتيبة كان معروفاً عند الفراء (٢٠٧هـ) وأبي عبيدة (٢٠٩هـ)، قال: «ونحن لا نستطيع أن نجزم بوجود الأثر اليوناني في هذه المباحث. أو أن هؤلاء النقاد قد أخذوها عن اليونان وتأثروا بما كتبوه فيها، وإن وردت في البلاغة اليونانية إشارات نظن أنها تمثل جذور هذه المباحث» وهو وإن كان يشك في إطلاع الفراء وأبي عبيدة على اليونانية في البلاغة، إلا أنه يرى أنه لا يستطيع أن يجزم بأصالتها، وعدم تأثرهما بما كتبه اليونان. ودليله في ذلك احتمالان:

أ - وجود ترجمة قديمة لكتاب الشعر سبقت تلخيص الكندي، ولكنها فقدت... ولم تصل حتى إلى ابن النديم صاحب الفهرست.

ب - احتمال آخر، هو أنه من الجائز أن يكون قد وصل للفراء وأبي عبيدة شيء من هذه البحوث عن طريق السريان الموجودين في البلاد العربية.

ويختم حديثه بقوله: «ولكن يجب أن لا يغيب عن بالنا أن هذا مجرد احتمال وهو بعد ذلك يحتاج إلى ذلك دليل ينهض به»(١٦).

وقد أوحى لهذا الباحث بهذين الاحتمالين ما أشاعه أمين الخولي في بحثه الرائد الذي زعم فيه أن ترجمة كتاب الخطابة لأرسطو أو النقل القديم كان أيام البرامكة، «فيكون الكتاب على هذا نقل إلى العربية في منتصف القرن الثاني الهجري أو على الأكثر في أواخره أي قبل - إن تأخر - أو على الأكثر مع كتاب المجاز لأبي عبيدة الذي يعده مؤرخونا من الأوليات في الفنون البلاغية»(١٧).

وما تناساه هذا الباحث أن ابن قتيبة لم يبحث في العبارة إلا من خلال القرآن الكريم، إذ إن الاختلاف في التأويل مرجعه إلى المجاز الذي «أكثر غلط المتأولين من جهته»(١٨). فما كان لابن قتيبة أن يجد تأويلاً مقنعاً لما أشكل من مجازات القرآن في كتاب يتحدث عن الخطابة اليونانية، لا نملك عنه حتى اليوم صورة دقيقة في اللغة العربية! وكيف يكون ما ذكره ابن قتيبة صدى لما كتبه أرسطو وابن قتيبة أخذه عن الأصمعي وعن الجاحظ، وبقية أشكال العبارة أخذها عن أبي عبيدة من كتاب المجاز الذي ألف أيام وزارة الفصل ابن الربيع، أي قبل وفاة الكندي بحوالي ستة وخمسين عاماً(١٩).

ولنتأمل ما ورد في كتاب الشعر عن المجاز:

أولاً - ترجمة متى بن يونس (تحقيق بدوي): «وتأدي الاسم هو تأدية اسم غريب إما من الجنس على جنس ما بزيادة، وإما من النوع بالزيادة التي بحسب تشكل الذي نقوله من الجنس: أما الجنس على النوع بمنزلة القول بأن القوة التي لي فهي هذه علي»(٢٠).

ثانياً - ترجمة د. شكري عياد: «والاستعارة

Afāq al -Ṭaqāfa Wa al -Turāṯ — آفاق الثقافة و التراث
A Quarterly Journal of Cultural Heritage — مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية
Jum `a al -Majid Center for Culture and Heritage — تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث

Subscription Order Form — قسيمة اشتراك

سنة ☐ One Year | أكثر من سنة ☐ More Than One Year | عدد السنوات # of Years ☐

للأعداد : .... Issues # | # of Copies: .... : عدد النسخ

Subscription Date : .... : ابتداء من تاريخ

شيك ☐ Check | حوالة مصرفية ☐ Bank Draft | حوالة بريدية ☐ Postal Draft

التاريخ : .... Date : | Signature : .... : التوقيع

الاشتراك السنوي

داخل الإمارات :
للمؤسسات : ١٠٠ درهماً .
للأفراد : ٦٠درهماً .
للطلاب : ٤٠ درهماً

في الخارج :
للمؤسسات : ٣٥ دولاراً أمريكياً
للأفراد : ٢٠ دولاراً أمريكياً .

تودع الإشتراكات في رقم الحساب البنكي للمركز : ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ - بنك المشرق - دبي
Payments should be made To Juma al - Majid Center for Culture and Heritage
Acc . # 0490906523 al - Mashriq Bank - DUBAI

Afāq al -Ṭaqāfa Wa al - Turāṯ — آفاق الثقافة و التراث

إشعار بالتسلم
Acknowledgment of Receipt

Name: .... : الاسم الكامل

Institution: .... : المؤسسة

Address : .... : العنوان

P.O.Box : .... : صندوق البريد

No of Copies ☐ عدد النسخ | Issue No ☐ العدد

Subscription ☐ اشتراك | Exchange ☐ تبادل | Gift ☐ اهداء

Sig- .... التوقيع | Date .... : التاريخ

ترسل إلى :

مجلة آفاق الثقافة و التراث

ص ب : ٥٥١٥٦ - فاكس : ٦٩٦٩٥٠ (٠٤) - دبي - الإمارات العربية المتحدة

Afāq al -Ṯaqāfa Wa al -Turāṯ

P.O.Box : 55156 - Fax : (04) 696950 DUBAI - U.A.E

Stamp
الطابع
البريدي

Name: .... : الاسم

Address : .... : العنوان

Country : .... : البـــلد

Phone : .... : هاتف   P.O .Box : .... : ص ب

Fax : .... : فاكس

هي نقل اسم شيء إلى شيء آخر، فإما أن ينقل من الجنس إلى النوع، أو من النوع إلى الجنس، أو من نوع إلى النوع، أو ينقل بطريقة المناسبة»(٢١).

ثالثاً - ترجمة د. بدوي : «والمجاز نقل اسم يدل على شيء إلى شيء آخر والنقل يتم إما من جنس إلى نوع، أو من نوع إلى جنس، أو نوع إلى نوع، أو بحسب التمثيل»(٢٢).

رابعاً - ترجمة د. إبراهيم حمادة : «أما الاسم المجازي، فهو إعطاء اسم يدل على شيء إلى شيء آخر، وذلك عن طريق التحويل : إما من جنس إلى نوع... أو عن طريق القياس»(٢٣). فهل فهم العرب تأدي الاسم أم الاستعارة أم المجاز أم الاسم المجازي؟

والاستعارة أول من سبق إليها أبو عمرو بن العلاء (١٥٤هـ)(٢٤)، وذكرها أبو عبيدة (٢٠٩)(٢٥)، والجاحظ (٢٥٥هـ)(٢٦)، وابن قتيبة والمبرد (٢٨٥هـ)(٢٧)، وثعلب (٢٩١هـ)(٢٨). ويلاحظ أن ابن قتيبة قد استفاد من التعريفات السابقة، فجاء تعريفه مستوعباً دقيقاً. وقد بدأ بباب الاستعارة «لأن أكثر المجاز يقع فيه»، وحدد الاستعارة بقوله : «فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمّى بها بسبب من الأخرى، أو مجاوراً لها، أو مشاكلاً»(٢٩).

وعلى أي، هل كان العرب يجهلون المجاز ؟ هل كانوا لا يدركون حقيقة اللفظ حين يستعمل في غيرما وضع له في أصل اللغة ؟ وكيف ولغات الدنيا لا تتسع إلا بالمجاز !

يقول الجاحظ، تعليقاً على قوله تعالى. ﴿...يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ...﴾ (النحل : ٦٩) فالعسل ليس بشراب، وإنما هو شيء يُحوّل بالماء شراباً... إذ كان يجيء منه الشراب... ومتى خرج العسل من جهة بطونها وأجوافها، فقد خرج في اللغة من بطونها وأجوافها...

وهذا باب هو مفخر العرب في لغتها، وبه وبأشباهه اتسعت(٣٠).

وابن قتيبة - بدوره - يعد المجاز ضرورة تعبيرية كانت عند العرب بامتياز. وإذا كان المجاز عاماً في كل لغة، فإن العرب توسعوا في المجاز وكانت لهم فيه طرق ومآخذ. «وبكل هذه المذاهب - أي أشكال التعبير المجازي - نزل القرآن، ولذلك لا يقدر أحد من التراجم أن ينقله إلى شيء من الألسنة. لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب»(٣١). والمجاز عنده هو البيان عند الجاحظ أي ما يشمل جميع البحوث البلاغية. والمتمعن في أبواب المجاز التي ذكرها ابن قتيبة في كتابه، يرى أن الكتاب يمثل فعلاً تلك الحلقة المفقودة في تاريخ البلاغة. وكم يتساقط وَهْم التأثير الأرسطي حين نجد ابن قتيبة مشدوداً إلى النص القرآني يستخرج منه أنواع المجاز ويبوبها بصورة مفصلة تربو على خمسين صفحة.

٤ - الشعر والشعراء

مقدمة الكتاب كانت محط اهتمام الباحثين لاشتمالها على أهم القضايا النقدية التي ستتناولها المكتبة النقدية بالدراسة لاحقاً. تناول الشعر ابن قتيبة من خلال قضية اللفظ والمعنى. وقسّم الشعراء إلى متكلفين ومطبوعين، وتعرض للخصومة بين القدماء والمحدثين محتكماً إلى مقياس الجودة، وتحدث عن بناء القصيدة، وعن ضرورة التناسب بين وحداتها، وعلى قيام وحدة معنوية تضمن التلاحم بين أبياتها، وذكر عاطفة الشاعر ودواعيها، كما تناول عيوب الشعر الفنية مما يعتري الإيقاع والعلاقات الإعرابية.

إن القارئ لهذه المقدمة يجد تحولاً طبيعياً للمشكلات النقدية السابقة التي بدأت تعرف التنظيم والتحديد والوضوح في ضوء تطور معارف القرن الثالث. فابن قتيبة أخذ ما كان متفرقاً، وما تتطلع إليه مرحلته، فدعا شأن بعض علماء القرن الثالث - إلى البحث عن عنصر الجودة

في العمل الأدبي. فلوضع حد للصراع بين القديم والحديث نحتكم إلى النص نفسه، وكل حكم عليه ينبغي أن يكون نابعاً من طبيعته وقيمته الذاتية. لقد تمرس ابن قتيبة بمشكلات النقد وبدت في معالجته لها روح علمية أثارت التساؤل حول مصدرها، لأن بعض الناس لا يتابعون تتابع الحلقات الفكرية في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وإنما لهم هوس البحث عن الفتنة اليونانية التي عرفت طريقها إلى اللغة العربية خلال مرحلة ابن قتيبة.

وقد اتضح في مقدمة ابن قتيبة ميل إلى نقد الشعر في ضوء قواعد وضوابط، أي أن الناقد بدأ يوطد سلطته العلمية. يقول طه إبراهيم: «وتجد في النقد الأدبي عند العرب لأول مرة مسألة خطيرة: أيستطيع نقدة الأدب أن يستعينوا بطرق العلم؟ أيستطيع أن ينقدوا شيئاً أخص عناصره الشعور»(٣٢). كما لاحظ د. أمجد الطرابلسي أن ابن قتيبة ضمن مقدمته قواعد لا تخلو من استغراب لما في لهجتها من ثقة وتقريرية. واعتبر مقدمته فناً للشعر حقيقة»(٣٣).

أ - الشعر الجاهلي يضارع حكم الفلاسفة

ابن قتيبة عربي الروح، وللشعر العربي في نفسه مكانة لا يرقى إليها علم أو فلسفة، لأن لذلك الشعر «جلال قدر وعظيم خطر». لما يحتويه من «الحكم المضارعة لحكم الفلاسفة والعلوم، في الخيل والنجوم وأنوائها»(٣٤).

والشعر عنده «معدن علم العرب، وسفر حكمتها»(٣٥). ويقول في تأويل مشكل القرآن: «وللعرب الشعر الذي أقامه الله مقام الكتاب لغيرها، وجعله لعلومها مستودعاً»(٣٦).

وترى ابن قتيبة يستنبط من أشعار العرب وأمثالهم وخطبهم أموراً علمية ترتبط بعاداتهم وتقاليدهم كما يجعل ما يشتمل عليه الشعر العربي من حكم يضّارع حكم الفلاسفة والعلوم.

ب - هل حكم المنطق في تقسيمه للشعر؟

لما قسم الشعر أربعة أضرب، قيل عنه إنه «يحكم المنطق في القسمة العقلية» وإنه كان متأثراً بالمنطق يرضاه ويراعيه(٣٧). واعتبر د. إحسان عباس تقسيمه الشعر أربعة أضرب اتجاهاً نحو المنطق وإن كان يكرهه علماً(٣٨). واعتبره د. مندور تقريري النزعة في كل شيء(٣٩).

لست أدري كيف تتطور أمة تعرف تحولات في مجالات النظر، إذا لم يكن لديها تراكم معرفي، واستقصاء للظواهر والجزئيات ليأتي الاستقراء العقلي، يختصر، ويستنبط. إن من يستحضر جهود النقاد في القرن الثاني وما كانت لهم من فتوحات في الشعرية العربية، لا يستكثر على ابن قتيبة أن يقدم محاولة لجمع العناصر المتناثرة وضبطها وتقريرها. وهو بذلك يستلهم روح العلم، ويحتكم إلى جودة النص في ذاته خارج شروطه التاريخية. وما كان له، وهو المناهض للمنطق، أن يزج بتقسيماته في مجال الدراسة الأدبية. وكيف وقد قاوم التيار الجديد، الذي يحمل لواء المنطق، وعمل على حماية الدراسات الأدبية من طغيان المنطق على فهم اللغة وتذوقها،(٤٠) ومع ذلك يتجه نحو المنطق كما يزعم د. إحسان عباس؟ وعلى أي «فمهما استعان ابن قتيبة في نقده بطرق العلم فقد كان رأساً في العربية مؤمناً بالذوق الأدبي، مقوياً للصبغة القديمة في أكثر ما جاء به»(٤١). وأرى أن تقسيم ابن قتيبة كان صدى للروح العلمية التي عرفتها العقلية العربية الإسلامية وهي في أوج وضعها للتشريع وتحديد منهج علم الحديث. وما قاله ابن قتيبة لا يحتاج إلى ثقافة منطقية أرسطية، إذ هو من «مهارات» العقل البشري، ومن المنطق العام الذي يدركه الإنسان بطبيعته في أي زمان كان. ألم يسخر ابن قتيبة من انقسام الخبر

إلى تسعة آلاف ؟ ألم يقل أن استعمال وجوه المنطق يصبح وبالاً على لفظ المتكلم، وقيداً للسانه وعياً في المحافل، وعقلة عند المتناظرين ؟ ألم تتحقق سخرية ابن قتيبة حين انقسم الخبر إلى تسعة آلاف في تاريخ البلاغة العربية! ألم يجفف النظر المنطقي الشكلي رونق البلاغة العربية ويذهب بمائها؟.

٥ - خلاصة

إن ابن قتيبة شكّل أول موقف واضح من علم الأوائل، وواجه من اتخذوا مصاحفهم كتب أرسطو، ممن ذهبوا يغررون بضعاف العقول وبمن لا تجربة لهم، حتى ينحرفوا إلى «علم له ترجمة تروق بلا معنى، واسم يهول بلا اسم». وقال لو أن أرسطو وقف بحمولته المنطقية أمام ما بين أيدي العرب في زمن ابن قتيبة لأصبح من البكم!

فابن قتيبة يواجه أخطار الثقافة الوافدة، ويقف في وجه المد الشعوبي، ويدعو إلى التشبث بالإصالة، ويندد بالانحراف الذي وجده في المتكلمين. وقد اشتدت شكواه من المعتزلة لأنهم جعلوا دراسة القرآن والحديث وأحكام الشريعة في المرتبة الثانية، ولأنهم زجوا بالمنطق الشكلي في علم الكلام، وسمحوا للقياسات المنطقية أن تتلاعب بالأحداث الأغرار؛ وكأن ابن قتيبة استشعر خطورة المنطق على العقيدة والبيان العربي والهوية العربية أمام المد الشعوبي وحركة الترجمة. فالكاتب في زمانه اتخذ حد المنطق أداة للطعن في كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. ومن أجل الحفاظ على لغة القرآن، نصب نفسه محامياً عن مبدأ تنقية اللغة العربية، حتى يتمكن المسلم المثقف في القرن الثالث من التعبير عن أفكاره بالنطق والكتابة بصورة سلمية. وابن قتيبة دافع عن العرب، ودافع عن الإسلام، ورد على الشعوبية، وحمل على من يتهاون بعلوم العربية والدين، ووقف في وجه المنطق اليوناني يستهين به وينبه إلى أخطاره. وانصرف يساهم في بناء الثقافة العربية بتنقية لغتها، وتوضيح خصائصها التركيبية، وتأسيس أنماط تعبيرها في ضوء القرآن والشعر القديم.

وكتاب الخطابة لأرسطو، الذي أقض به المقارنون مضجع القرن الثالث، لا نجد له أثراً في ابن قتيبة إلا إذا أردنا أن تنطلق من الاحتمالات في المقارنات لنظل سجناء لها! فالخطابة باعتبارها جنساً أدبياً متميزاً في التراث العربي لم تحظ بعناية تذكر عند ابن قتيبة، إلا من إشارته إلى الخطيب عند العرب في «باب ذكر العرب وما خصهم الله به من المعارضة والبيان واتساع المجاز» حين قال : «فالخطيب من العرب، إذا ارتجل كلاماً في نكاح، أو حمالة أو تحضيض أو صلح... لم يأت به من واد واحد بل يفتن... وتكون عنايته بالكلام على حسب الحال، وقدر الحفل، وكثرة الحشد، وجلالة المقام»(٤٤).

ولما وجد د. طه حسين ابن قتيبة يسخر من المعلم الأول، ولا يصاب بالشلل إزاءه، بل ينسق مقولة التأثير الأرسطي على البيان العربي، عدّ عمله حملة رجعية قوية(٤٥). وقد تحامل عليه شارل پلا حين وجده «يغض الطرف عن اليونان ويصرح بأنه لا يحتاج إلى المنطق»(٤٦) وحين وجده لا يهتم بالعالم أجمع في تاريخه، وإنما عني بما يخص «وطنه الضيق، ولا يعرف أن بلاد الله عريضة»(٤٧).

والحق أن ابن قتيبة تعصب للعروبة والإسلام ودافع عنهما ورفض الثقافات الوافدة، واعتبرها تفاهات لاجدوى منها، فلم يخل موقفه من تزمت، ولكنه تزمت من يخاف الذوبان والتلاشي.

الهوامش

1 – بلا. الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء. ترجمة : إبراهيم كيلاني (دمشق : دار اليقظة، ١٩٦١)، ص٢٠١.
2 – أدب الكاتب، تحقيق محمد الدالي ط١ (بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، ص٦.
3 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
4 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
5 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
6 – ابن النديم . الفهرست، (بيروت : دار المعرفة، د . ت)، ص٣٥١.
7 – أدب الكاتب، ص٧–٨.
8 – الغزالي . تهافت الفلاسفة تحقيق د. سليمان دنيا، ط٤ (القاهرة : دار المعارف، د . ت)، ص٥٩ – ٦٠.
9 – أدب الكاتب، ص٩.
10 – تأويل مختلف الحديث. صححه وضبطه محمد زهري النجار، ص٤٩.
11 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
12 – تأويل مشكل القرآن، مقدمة أحمد صقر (القاهرة : مطبعة الحلبي، ١٩٥٤)، ص١٥– ١٦.
13 – المصدر نفسه، ص٨٣.
14 – المصدر نفسه، ص١٠٣.
15 – المصدر نفسه، ص٢٠ – ٢١.
16 – ناجي، مجيد عبد المجيد . الأثر الأغريقي في البلاغة العربية من الجاحظ إلى ابن المعتز (النجف : مطبعة الآداب، ١٩٧٦)، ص٢٠٦.
17 – الخولي، أمين . البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها، ص١١.
18 – تأويل مشكل القرآن، ص١٠٢.
19 – عبد العال، عبد السلام عبد الحفيظ . ينظر : نقد الشعر بين ابن قتيبة وابن طباطبا (القاهرة : دار الفكر العربي، ١٩٧٨)، ص٩٧ – ٩٨.
20 – أرسطوطاليس، فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، ط٢ (بيروت : دار الثقافة، ١٩٧٣)، ص١٢٩ – ١٣٠.
21 – كتاب أرسطوطاليس في الشعر. ص١٦٦. (دار الكتاب العربي، ١٩٦٧).
22 – أرسطوطاليس، فن الشعر، ص٥٨.
23 – المصدر نفسه، ص١٨٦.
24 – العمدة . تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط٤ (بيروت : دار الجيل، ١٩٧٢)، ١:٢٣٩.
25 – أبو عبيدة . النقائض بين جرير والفرزدق . تحقيق بيفان (ليدن : ١٩٠٥)، ١:٢٧٥.
26 – الجاحظ . البيان والتبيين. تحقيق عبد السلام هارون، ط٣ (القاهرة : مطبعة دار التأليف، ١٩٨٦)، ١:١٥٢.
27 – المبرد . الكامل (بيروت، مكتبة المعارف، د . ت)، ١:١٦٦.
28 – ثعلب . قواعد الشعر. تحقيق رمضان عبد التواب، ط١ (القاهرة : دار المعارف، ١٩٦٦)، ص٤٧.
29 – تأويل مشكل القرآن، ص٢٠–٢١.
30 – الجاحظ . الحيوان. تحقيق هارون، ط٢ (القاهرة : مطبعة الحلبي، ١٩٦٥)، ٥:٤٢٥ – ٤٢٦.
31 – تأويل مشكل القرآن، ص٢١.
32 – إبراهيم، طه . تاريخ النقد الأدبي عند العرب (بيروت : دار الحكمة، د . ت)، ص١٢٩.
33 – نقد الشعر عند العرب إلى نهاية القرن الخامس الهجري، ص٧٠. (بالفرنسية).
34 – ابن قتيبة . الشعر والشعراء. تحقيق أحمد محمد شاكر، ط٣ (القاهرة : دار المعارف، ١٩٦٦)، ١:٦٤.
35 – ابن قتيبة . عيون الأنباء (القاهرة : دار الكتب المصرية، ١٩٢٧)، ٢:١٨٥.
36 – تأويل مشكل القرآن، ص١٧ – ١٨.
37 – العشماوي، محمد زكي . قضايا النقد الأدبي والبلاغة، ص٢٧٩.
38 – عباس، إحسان . تاريخ النقد الأدبي عند العرب – نقد الشعر (دار الأمانة، ومؤسسة الرسالة، ١٩٧٥)، ص١٠٨.
39 – مندور، محمد . النقد المنهجي (القاهرة : دار نهضة مصر للطبع والنشر، د . ت)، ص٢٩.
40 – المصدر نفسه، ص ٢٨ – ٢٩.
41 – إبراهيم، طه . ص١٢٩.
42 – فوك، يوهان . العربية ترجمة عبد الحليم النجار (القاهرة : الكتاب العربي، ١٩٥١)، ص١٣١.
43 – المصدر نفسه، ص١٣٢.
44 – تأويل مشكل القرآن، ص١٣.
45 – مقدمة نقد النثر، ص١١.
46 – إلى طه حسين في عيد ميلاده السبعين، ابن قتيبة والثقافة العربية/ بلا، ص٣٤.
47 – المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

رواد سوق الورّاقين

خير الله سعيد
النادي الثقافي العربي
موسكو - روسيا

إن التطورات الثقافية والحضارية والعمرانية، توقفنا عند سوق الورّاقين وبقية الأسواق في بغداد، ولا يخفى على المتتبع معنا، حالة التطور الاقتصادي التي مرت بها العصور العباسية، ولا سيما في ق ٣ هـ، حيث نشطت الزراعة والتجارة، وامتد نفوذ العباسيين التجاري إلى المغرب الأقصى والأندلس، وشرق أفريقية من جهة، وإلى روسيا وحوض البلطيق من جهة ثانية، وإلى الهند والصين وكوريا من جهة ثالثة(١).

إن هذه التطورات الاقتصادية، نتيجة منطقية لتطور الحالة السياسية للسلطة العباسية والمجتمع العباسي برمته، وهو أمر يعكس ظلاله على وعي الناس، وتصبح مسألة التضايف الثقافي بين مختلف الثقافات الإنسانية أمراً مفروغاً منه.

وبغداد كعاصمة للدولة الإسلامية في العصر العباسي، فمن المنطقي أن تكون الحركة العلمية والثقافية فيها مزدهرة وعلى أشدها.

إذن ترتسم أمامنا حالة ثقافية واسعة الأطراف، وبعيدة المرامي، تبرعمت وأثمرت مع تاريخ بغداد السياسي والحضاري في أيام العباسيين، وأوجدت تعبيرات هذه الحالة في أكثر من مكان ومحل، لاسيما في قصور الخلفاء والوزراء والأمراء، والمجالس العلمية الأخرى، ولكن أوضح نشاط لها كان سوق الورّاقين، ذلك السوق الذي يشير إلى أنه قد فاق في تأثيره الثقافي جميع الأسواق(٢)، حيث أن بضاعة هذا السوق نامية باطراد وزبائنه صفوة المجتمع المتحضر والمتثقف من العلماء والأدباء والشعراء، وباعة هذه البضاعة هم الوراقون، أصحاب القدح المعلى في الثقافة العربية الإسلامية، أولئك الذين مازجوا بين رغباتهم النفسية والعقلية وبين مصدر قوتهم، لبعد معرفي واضح، فليس اعتباطاً أن يصف ابن عقيل هذا السوق بأنه «سوق كبيرة، وهي مجالس العلماء والشعراء»(٣).

وإذا انطلقنا من هذه العبارة، فإن الأفق يمتد أمامنا رحباً، فيندرج في دلالة المضمون، الفلاسفة والمتكلمون، والعلماء والمحدثون، وأصحاب الكلام والصوفيون، والزنادقة والمتشددون، والقضاة ورجال

السـيـاسـة، والأدبـاء والـنـقـاد والشـعـراء والظـراف، وغيرهـم.. وهـذه الـتـلـوينـات الأدبيـة والـثـقـافـيـة، يمكن للمرء أن يشاهدها يومياً في السوق، وهي تقف عند دكاكين الورّاقين أو في إحدى حلقات المنادي في قلب السوق وهو يعرض بضاعته للبيع.

وبغية معرفة بعض هؤلاء الرواد، سنحاول ذكر بعض من كان دائم التردد على هذا السوق، وفي هذا الصدد يشمخ الجاحظ أمامنا بكل قوة وجبروت، فهو قد أودع سره في الكتب، وفيها كان موته، وبين الورّاقين كانت شهرته وسطوته، حتى قال عنه ابن النديم وياقوت الحموي «أنه كان يكتري أسواق الورّاقين ويبيت فيها للنظر»(٤)، وهذا العملاق كان واحداً من أركان الثقافة العربية الإسلامية، ماضياً وحاضراً، وقد تناقلت أخباره المصادر، وحكت عنه كتب الفقه وعلوم الدين، وحسده الأوائل والأواخر، حتى إن ثابت بن قرّه قال: ما أحسد هذه الأمة إلا على ثلاثة أنفس: أولهم عمر بن الخطاب، والثاني الحسن البصري، والثالث أبو عثمان الجاحظ، خطيب المسلمين، وشيخ المتكلمين، ومدره(٥) المتقدمين والمتأخرين، إن تكلم حاكى سحبان البلاغة، وإن ناظر ضارع النظام في الجدال، وإن جد خرج في مسك عامر بن عبد قيس، وإن هزل زاد على مزيد حبيب القلوب ومراح الأرواح، شيخ الأدب، ولسان العرب، كتبه رياض زاهرة، ورسائله أفنان مثمرة، ما نازعه منازع، إلا رشاه آنفاً، ولا تعرض له متعرض إلا قدم له التواضع استبقاءً، الخلفاء تعرفه والأمراء تصفه وتنادمه، والعلماء تأخذ عنه، والخاصة تسلم له، والعامة تحبه، جمع بين اللسان والقلم، وبين الفطنة والعلم، وبين الرأي والأدب، وبين النثر والنظم، وبين الذكاء والفهم، طال عمره، وفشت حكمته، ووطئ الرجال عقبه، وتهادوا أدبه، وافتخروا بالانتساب إليه، ونجحوا بالاقتداء به، لقد أوتي الحكمة وفصل الخطاب(٦).

ومن رواد هذا السوق في **القرن الثالث هجري،** عليّ بن يحيى المنجم – صاحب الخزانة العظيمة التي بناها في ضيعته وسماها خزانة الحكمة.

ومن الرواد المشهورين أبو الفرج الأصبهاني، كان هذا الرجل شبه مقيم في سوق الورّاقين وله نوادر وحكايا في السوق(٨).

من الرواد المشاهير

ابن سهل النوبختي، صاحب خزانة المأمون، وواحد من أعلام الشيعة وأعيانهم، كان يترصد في سوق الورّاقين حركة أبي الفرج الأصبهاني، صاحب «الأغاني» حتى قال عنه: إنه أكذب الناس، لأنه كان يدخل سوق الورّاقين وهي عامرة، والدكاكين مملوءة بالكتب، فيشتري شيئاً كثيراً من الصحف ويحملها إلى بيته، ثم تكون رواياته كلها منها(٩).

ومن العلماء الذين يمكن اعتبارهم رواداً لسوق الورّاقين، تلك الطائفة الكبيرة التي أوردها ابن النديم في «الفهرست» لاسيما وأنه كان يلتقي بهم في ذات السوق، نظراً لكونه وراقاً معروفاً، من أمثال: **واصل بن عطاء، وأبي الهذيل العلاف، وإبراهيم بن سيار النظام، وثمامة بن أشرس، وابن أبي داوود، وابن الراوندي، والناشئ، وأبي علي الجبائي، وعلي ابن عيسى الرماني، وهشام بن الحكم، وشيطان الطاق، وأبي حنيفة النعمان –الإمام–** والأطباء والشعراء والعلماء وغيرهم(١٠).

وبعد ابن النديم، يبرز الوراق الواسع الذكر والذائع الصيت، **أبو حيان التوحيدي،** وهو واحد من أعلام القرن الرابع الهجري، ليحدثنا عن طائفة كبيرة كان يلتقي بهم، ويحاورهم في سوق الورّاقين، وقد حفل كتابه «المقابسات» بالكثير من أحاديثهم(١١)، وكان أبرز هؤلاء العلماء، ممن ذكرهم التوحيدي، وكان لهم

الدور الأبرز في نهضة الثقافة العربية الإسلامية في ق ٤ هـ، وهم: **أبوسليمان السجستاني، محمد بن طاهر بن بهرام المنطقي**، المتوفى سنة (٣٥٧هـ = ٩٨٥م)، كان هذا الرجل رأس مناطقة بغداد، عالم في الحكمة والفلسفة والمنطق، وكان مجلسه عامراً فخماً مليئاً بمختلف النشاطات الثقافية، وكان أبو حيان يسمي هذا المجلس «مجلس الأنس»، تتلمذ على يد شيخه يحيى بن عدي وأبي متى بن يونس القنائي، وكان عارفاً بدقة بالفلسفة القديمة، وكتابه «صوان الحكمة» معروف ومشهور(١٢).

يحيى بن عدي: المتوفى سنة (٣٦٤هـ = ٩٧٥م)، واحد من مشاهير الفلاسفة الأخلاقيين، انتهت إليه رئاسة المناطقة في بغداد، قرأ على الفارابي وأبي متى بن يونس القنائي، نقل إلى العربية عدداً من الكتب اليونانية عن السريانية، له مؤلفات كثيرة أشهرها «تهذيب الأخلاق»(١٣).

أبو الفتح النوشجاني، أبو العباس البخاري، أبوالخير اليهودي، ابن الحمار، أبو بكر الصويري(١٤).

ومن المناطقة الرواد ابن السمح، أبي علي الحسن بن السمح البغدادي المنطقي، المتوفى سنة (٤١٨هـ = ١٠٢٧م)، كتب في الفلسفة والعلوم، وتميزت إنجازاته بالمنطق الذي درسه على يحيى بن عدي، وكذلك تعليقاته على كتاب «الطبيعة» لأرسطو، ويعد من أفاضل المشتغلين بالفلسفة والمنطق في مدرسة بغداد خلال النصف الثاني من ق ٤ هـ(١٥).

ومن الرواد الذين جالسهم التوحيدي وقابلهم في سوق الورّاقين كل من: **البديهي، أبو الحسن علي بن محمد الشاعر والمتفلسف، وابن عبد الكاتب، وأبو محمد الأندلسي النحوي، والخوارزمي الكاتب، وأبو القاسم الأنطاكي المعروف بالشيخ المجتبى، وماقية المجوسي، وأبوبكر القومسي، وأبو محمد العروضي، وأبو إسحاق النصيبي، ونظيف الرومي، ووهب بن يعيش، وأبو سعيد السيرافي**(١٦).

ومن الأعلام البارزين، الذين كانوا من أبرز رواد سوق الورّاقين، أبو إسحاق الصابئ إبراهيم بن هلال، كان نابغة عصره في الأدب، وقد تقلد دواوين الرسائل للمطيع ولمعز الدولة(١٧). **كما أن التوحيدي عاصر ابن مسكويه** الفيلسوف الأخلاقي المعروف، والمؤرخ والباحث المشهور، وهو واحد من كبار الفلاسفة في الإسلام، وآراؤه تتجلى واضحة في كتابه الشهير«تهذيب الأخلاق»(١٨).

كما تكشف «المقابسات» أسماء أخرى التقاهم التوحيدي في السوق، من أمثال أبي الحسن العامري، وثابت بن سنان، وابن سوار، وابن زرعة، وعيسى بن علي بن عيسى الجراح، وأبي متى بن يونس، وأعلام غيرهم، ناهيك عن جمهور المعتزلة ورجالاتهم الذين كان السوق ساحة عمل أدبي وفكري لهم.

لقد استرعى سوق الورّاقين انتباه العلماء والأدباء والفرسان والقادة، نظراً لما له من سمعة طيبة في عقول الناس، حتى أن المهلب كان يوصي بنيه بأن لا يقيموا في الأسواق إلا على زرّاد أو ورّاق(١٩).

وواصلت شهرة سوق الورّاقين، امتداداتها التاريخية حتى أن أهل الأندلس تعاطوا معها إيجابياً، وبشكل حضاري، وكيف لا، وهم مقلدون لأهل المشرق، وصارت الأمثال تضرب في كل حرفة ومهنة، حتى قيل: جلوس الأدباء عند الورّاقين، وجلوس المخمنين عند النخاسين، وجلوس الطفيلين عند الطباخين(٢٠). ولا أدل على ذلك من ذكر تلك الأسماء الأعلام الذين كانوا من نوابغ ق ٤ هـ، فكل واحد منهم هو فرد في صناعته(٢١).

فليس اعتباطاً أن ينتبه التوحيدي إلى حركة هؤلاء

الرواد في سوق الورّاقين، وما يناقشونه في جلساتهم عند الورّاقين، حيث تحولت دكاكينهم إلى منتديات أدبية، لذلك كان التوحيدي، عيناً راصدة معرفياً، وما كتاب «المقابسات» وغيره إلا دليلاً على سعة الظاهرة الأدبية في السوق.

وثمة ملاحظة هامة تتوجب التوكيد، إن الكثير من الورّاقين كانوا أميل إلى صفوف المعارضة السياسية، لذلك يكون نشاط السوق أكثر تأثيراً، لأن المخاطب فيه عقول فكرية وأدبية وثقافية، ولهذا السبب – بتقديرنا – بثّ «إخوان الصفا» رسائلهم في دكاكين الورّاقين، وأخفوا أسماءهم فيها(٢٢).

ويمكن القول أن سوق الورّاقين وروّاده من رجالات الفكر والأدب، شكلوا ظاهرة متميزة أغنت الحياة الفكرية والأدبية والسياسية والاجتماعية، على حد سواء، نظراً للتلاقح المعرفي الذي كانت تموج به الحياة العقلية في بغداد في العصر العباسي.

الهوامش

١ – الدوري، عبدالعزيز . مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ط٢، (بيروت : منشورات دار الطليعة، ١٩٧٨م)، ص٦٩–٧٠.

٢ – راجع بعض الاستطرادات في هذا المجال عند فهد، بدري محد. العامة ببغداد في القرن الخامس الهجري، (بغداد، ١٩٦٧م)، ص ٧٨.

٣ – ابن الجوزي، مناقب بغداد، ص ٢٦.

٤ – الفهرست، ص١٦٩، ومعجم الأدباء، ١٩/٧٥.

٥ – امتدر المدر: أخذه، ومدر المكان= طاله. راجع الفيروزآبادي، القاموس، مادة «مدر».

٦ – التوحيدي، المقابسات، تحقيق حسن السندوبي، ط١، (القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ١٣٤٧هـ= ١٩٢٩م)، ص٥٢–٥٦.

٧ – ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ١٥:١٤٤ – ١٧٥.

٨ – المصدر السابق، ١٣:٩٤ – ١٣٦، الترجمة رقم ١٧.

٩ – الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ترجمة أبي الفرج، رقم ٦٢٧٨، ١١:٣٩٩.

١٠ – راجع فهرس الأعلام عند ابن النديم في الفهرست، ص٥١٧–٥٢٨.

١١ – سعيد، خير الله . وراقو بغداد في العصر العباسي. فصل مجالس العلماء في سوق الوراقين. كتاب يعد للنشر.

١٢ – المقابسات، نشره محمد توفيق حسين، (بغداد : مطبعة الارشاد، ١٩٧٠م)، ص٤٩٢–٤٩٦. وكذلك يراجع الأعسم، عبدالأمير، أبو حيان التوحيدي في المقابسات، (بيروت : دار الأندلس، ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م)، ص٢٤٩.

١٣ – الزركلي، الأعلام. ٨:١٥٦، وللقفطي، أخبار الحكماء، ص٢٣٦–٢٣٧.

١٤ – راجع عن هؤلاء، فهرست المقابسات، نشره توفيق حسين، ص ٤٩٢ – ٤٩٦، حيث يشير إلى تراجم بعضهم.

١٥ – الأعسم، عبدالأمير . المرجع السابق، ص٢٥٣.

١٦ – المرجع السابق، ص ١٣١ – ١٣٢.

١٧ – حسين، توفيق . المقابسات، ص١١٦، هامش رقم ٢، والزركلي، الأعلام، ١:٧٨.

١٨ – الزركلي، الأعلام، ١:٢١١ – ٢١٢.

١٩ – الجاحظ، الحيوان، ١:٥٢.

٢٠ – ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، ٤:١٩٩.

٢١ – كرد علي، محمد . أمراء البيان، ص ٥٢٩.

٢٢ – انظر: مقدمة أحمد زكي باشا لرسائل إخوان الصفا، (القاهرة : المطبعة المصرية، ١٣٤٧هـ = ١٩٢٨م)، ص٢٢. وراجع: التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، نشره أحمد الزين وأحمد أمين، (القاهرة، ١٩٤٢م)، ٢:٢–٦، الليلة السابعة عشرة.

الشناشيل في معمارية البيت البغدادي

كرم نعمة
بغداد - العراق

إن المدينة الحديثة مهددة بأن تصبح عاجزة جمالياً نتيجة للعزلة أو الانفصال المطرد بين الملكات الإنسانية والعمليات الطبيعية، نتيجة للنزعة العلمية العقلية التي تتجه إلى تحطيم أسرار القداسة والجمال.

هربرت ريد

مقدمة

إن دعوة الناقد الفني هربرت ريد إلى خلق ذائقة بصرية، تماماً كالذائقة السمعية التي لانكف في الدعوة إليها، تدعونا بالضرورة إلى التعامل مع عناصر حضارتنا: فن الزخرفة والبيت التراثي والمصوغات اليدوية والموسيقى والأزياء الشعبية والحكايات والأمثال ومنها نستطيع أن نتبين النمط الذي تقوم عليه حضارتنا ومدى تأثير التراث الشعبي في هذه الحضارة، فالتراث الشعبي تسجيل أمين للبيئة التي أنتجته وعليه ترتسم أكثر خصائصها أصالة وأعمقها تمثيلاً لمواصفات تلك البيئة(١).

فما الذي فعلناه من أجل الحفاظ على تلك القيمة الإنسانية والروحية؟

وما تهدف إليه ورقتي المتواضعة، محاولة فهم الوظيفة الاجتماعية لمعمارية الشناشيل البغدادية، لنكون قد بدأنا بعملية دراسة مهمة التراث الشعبي ورسالته، فعند قيامنا بجمع المزيد من المعلومات التفصيلية عن شخص الصانع الشعبي «المعمار» إنما نقوم بذلك لنكشف عن تاريخ وخصائص عمله، فدور الشخصية الخلاقة لحامل الفلكور، له أهمية لا باعتباره مؤدياً أو ناقلاً لنص غريب عنه، لكنه قبل كل شيء مؤلف فني يبرز بدرجة ما من الحرية، المادة التي ينقلها، وإن كل تلك النماذج خلقها الإبداع الذي التحم فيه العقل والحدس والفكر والشعور والبراعة في الصنعة التحاماً متناسقاً، ومثل هذا الالتحام لا يصبح ممكناً إلا من خلال مشاركة المبدع المباشر بالعمل المثمر في الواقع والمشاركة في الصراع من أجل حياة أفضل.

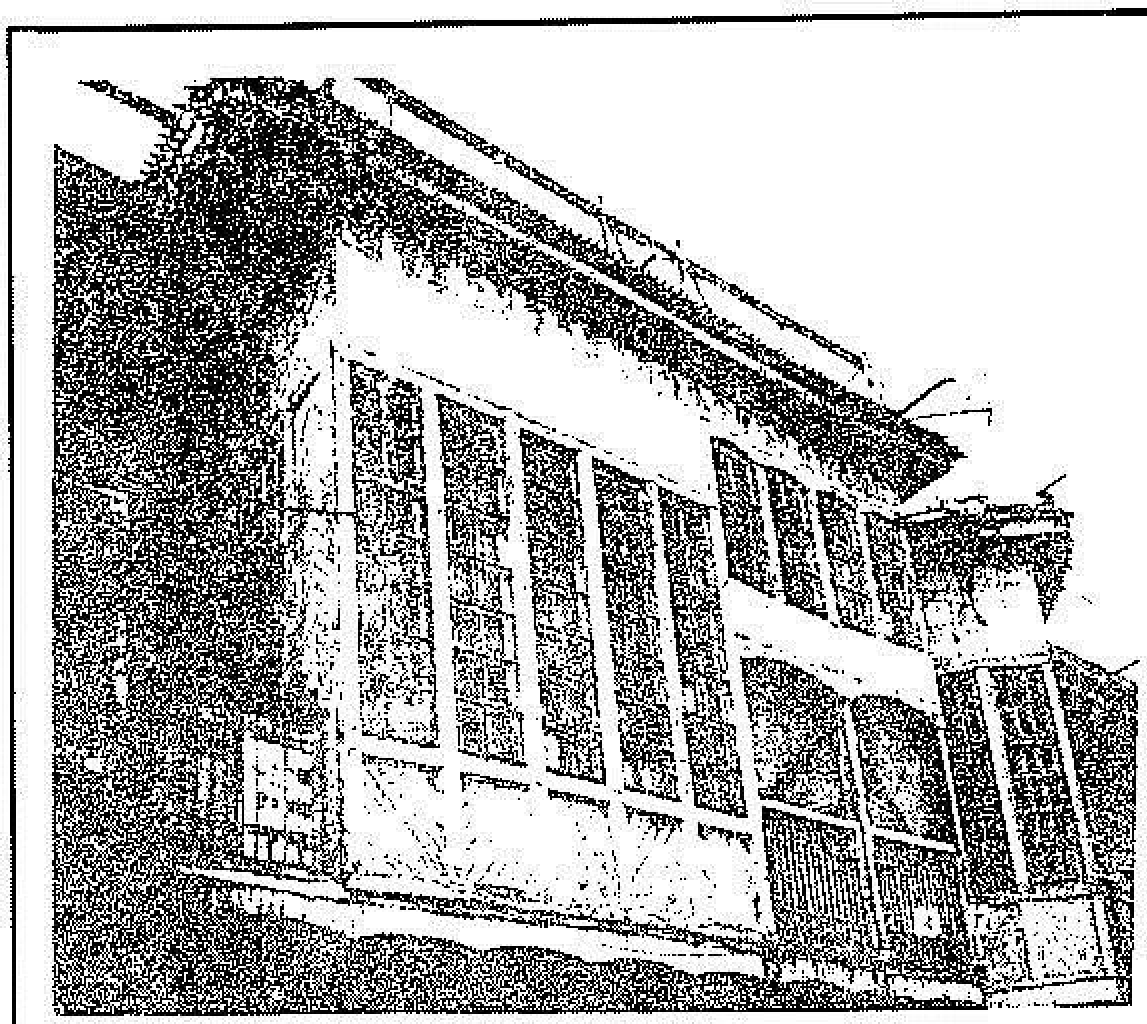
كذلك سنبحث بجانب يسافر بالعين لتنتهي بمسحة جمالية تستقر في النفس، الشناشيل - أيها الأصدقاء - أرخت في ذاكرة الناس ما بين البصرة وبغداد لحكايا..، هل يكفي بأن أذكركم بشناشيل ابنة الجلبي لشاعرنا المدهش بدر شاكر السياب؟

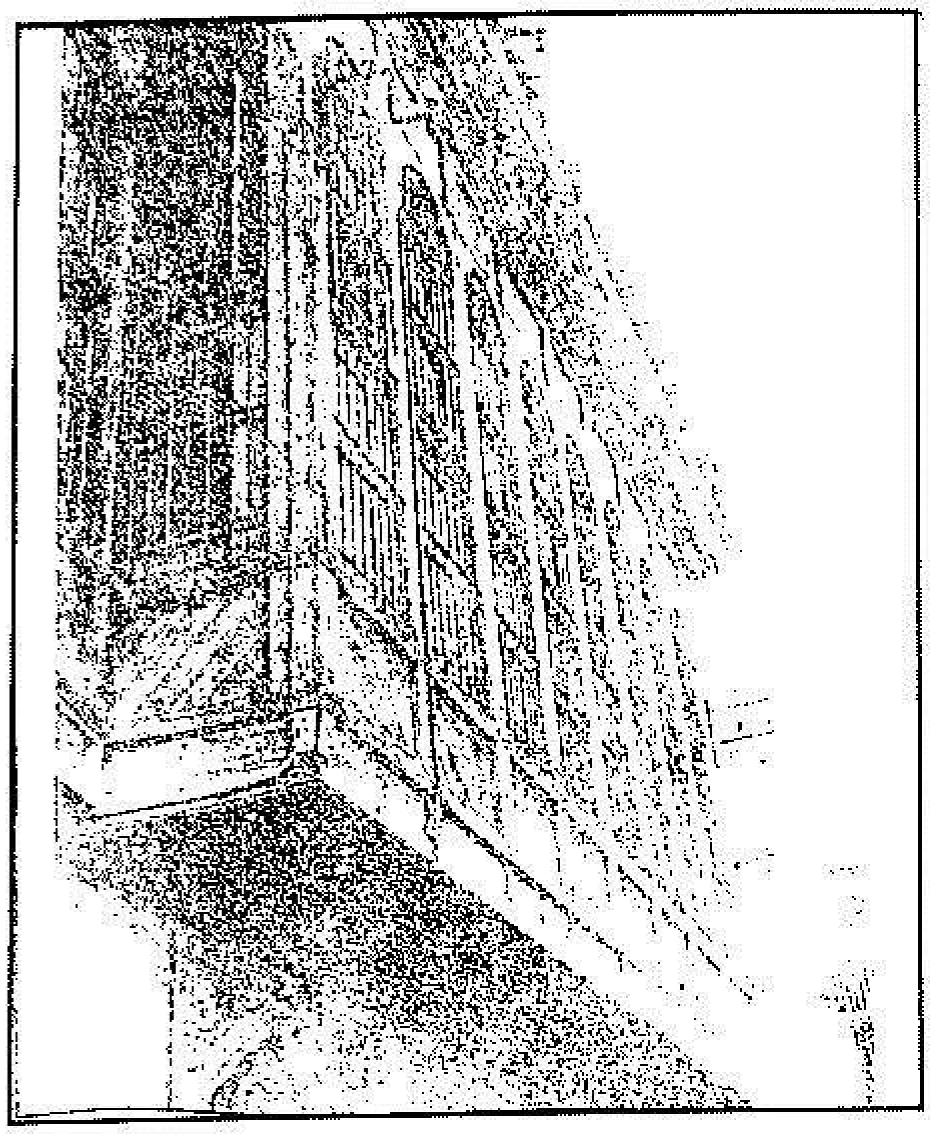
البيت البغدادي والتراث السكني

عادة ما يؤدي كل عنصر وظيفي، بمرور الزمن إلى

قيمة جمالية، عندها تنتفي الوظيفة، فتصبح الجمالية صفة بحد ذاتها وانتماء يولد الحنين للماضي، فالمعماري المعاصر عندما يزيد من مفرداته التكوينية ويوظف استعمالات تراثية فمن أجل التماس بذاكرة الناس ودق أجراس الحنين في لمسة محلية، لمسة انتماء.

لكننا - وبأسف شديد - قلما نشير بدقة للتفاصيل الفنية المهمة في تكوين تلك التكوينات المعمارية وبنائها الفني وطرائق صناعتها، لتساعدنا من بعد على الاستمرار في إيصال مقومات الحضارة العربية إلى عالمنا الحاضر وفننا الحديث الذي مازال يشكو الانقطاع عن الماضي والانفصام من الأرض التي مازال يعيش عليها. فالدور البغدادية، شأنها شأن الدور العراقية الأخرى، تتميز بخصائص إنشائية وتخطيطية ذات طابع واحد يتمثل في توزيع المسقفات السكنية حول الساحة الوسطية المكشوفة التي يطلق عليها «الحوش» وهو الفناء المكشوف أو الرحبة الداخلية التي يمكن عن طريقها تحقيق منظور للفضاء ليلاً ونهاراً، وعلى الرغم من التأثيرات الواضحة التي تركتها تقاليد فن العمارة الفارسية والتركية في البيت البغدادي، إلا أن التخطيط الأساسي لهذا البيت لم ينله التغير خلال عصور متمادية، بل ظل محافظاً على جوهره الأصيل، فأهم ما يكشفه لنا معمارية البيت التراثي البغدادي، هو


شناشيل - شرفات شناشيل وشرفات الطابق الأول المطلة على الزقاق

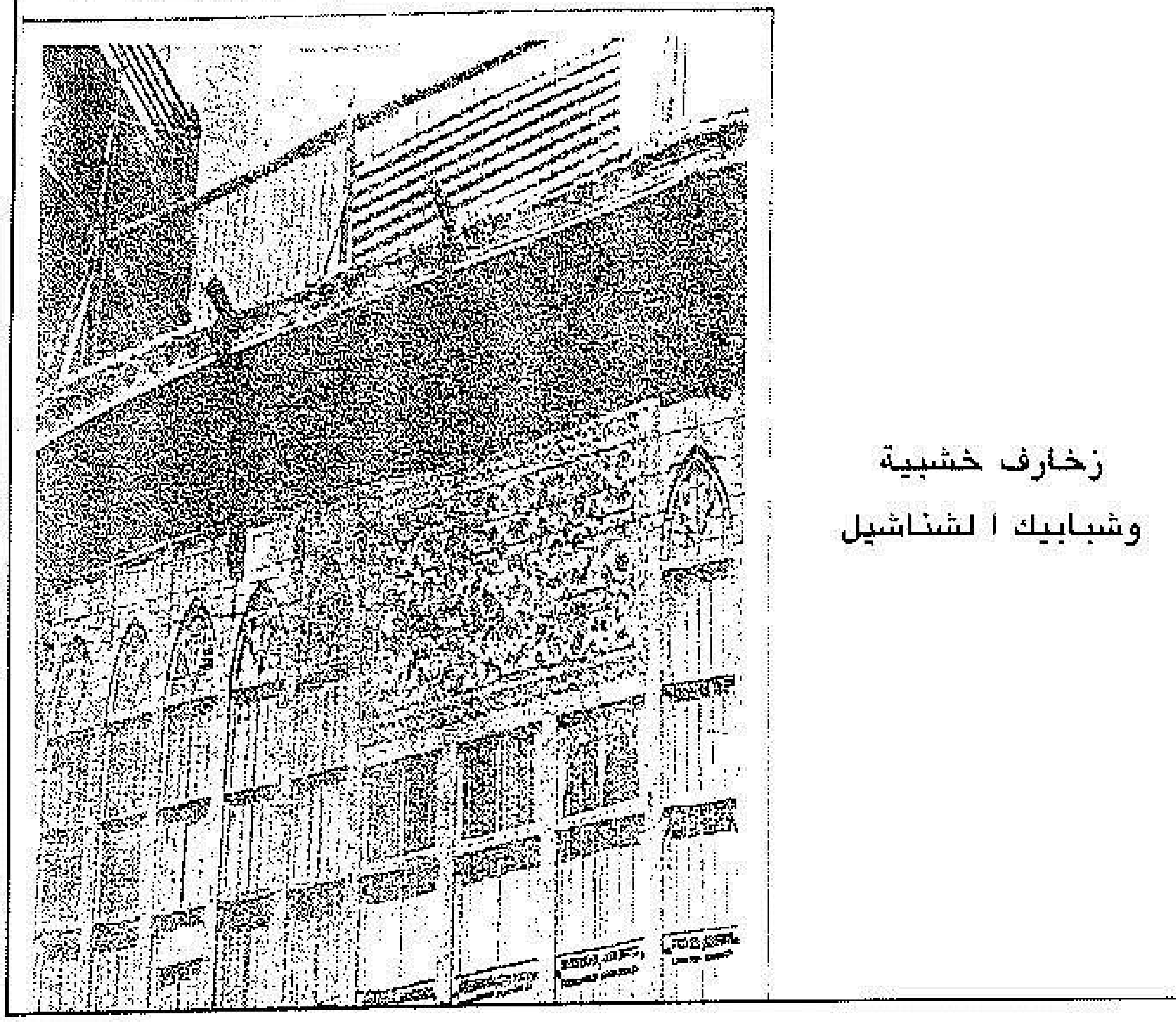

شناشيل خشبية

التآلف والانسجام المتكاملان بين الشكل والمضمون في العناصر المعمارية، ونجد أبرز تمثيلاته في تصفيف الآجر أو السقوف بتشكيلات مختلفة، ومثل ذلك في الأقسام الخشبية في المبنى سواء أكانت الواجهات أو الشبابيك أو الأبواب أو الأعمدة، فإن المعمار العراقي لم يكتف باستخدام هذه الأقسام في كتلة البناء وظيفياً، بل عمل من خلال تصفيفها أو زخرفتها أو تطعيمها بالزجاج الملون إلى تحقيق غاية زخرفية تشكل بدورها ميزة بارزة في الأبنية التراثية إضافة إلى ميزة تفاعل المبنى من خلال مخططيه ومواد بنائه وعناصر عمارته، إيجابياً مع معطيات المناخ والبيئة المحلية.

فالدور التراثية البغدادية مدخل ومجاز وصحن مكشوف تحيطه الغرف التي تفصلها عن الساحة شرفات مسقفة «طارمة» وقد يتكرر نفس التخطيط في الطابق الأول مع بروز مساحة بناء الطابق الأول إلى خارج مساحة البناء الأصلية «الأرضي» حيث تتم الاستفادة من المساحة المضافة في توسيع حجم الغرف وإيجاد مجالات التهوية والإضاءة من خلال عناصر بنائية يصطلح عليها بالشناشيل.

وقد لا يكون من السهل رسم صورة متكاملة الأوصاف لتصاميم معمارية الشناشيل وبداياتها الحقيقية - كما يفعل الآثاري لإظهار ذلك في تنقيباته

– لأن أية محاولة فردية في هذا الميدان، ستكون محفوفة بالمصاعب ما لم تكن على مستوى الجهود الجماعية المستمرة، ورغم أن ثمة أكثر من إشارة إلى عمارة العصر العباسي لاتخلو من الشناشيل أو ما يقترب من تكوينها ويؤدي إلى شكلها، لكننا سنكتفي في ورقتنا هذه إلى الإشارة لشناشيل معمارية البيت البغدادي في الثلاثمئة عام الأخيرة.



زخارف خشبية وشبابيك ا لشناشيل

الشناشيل

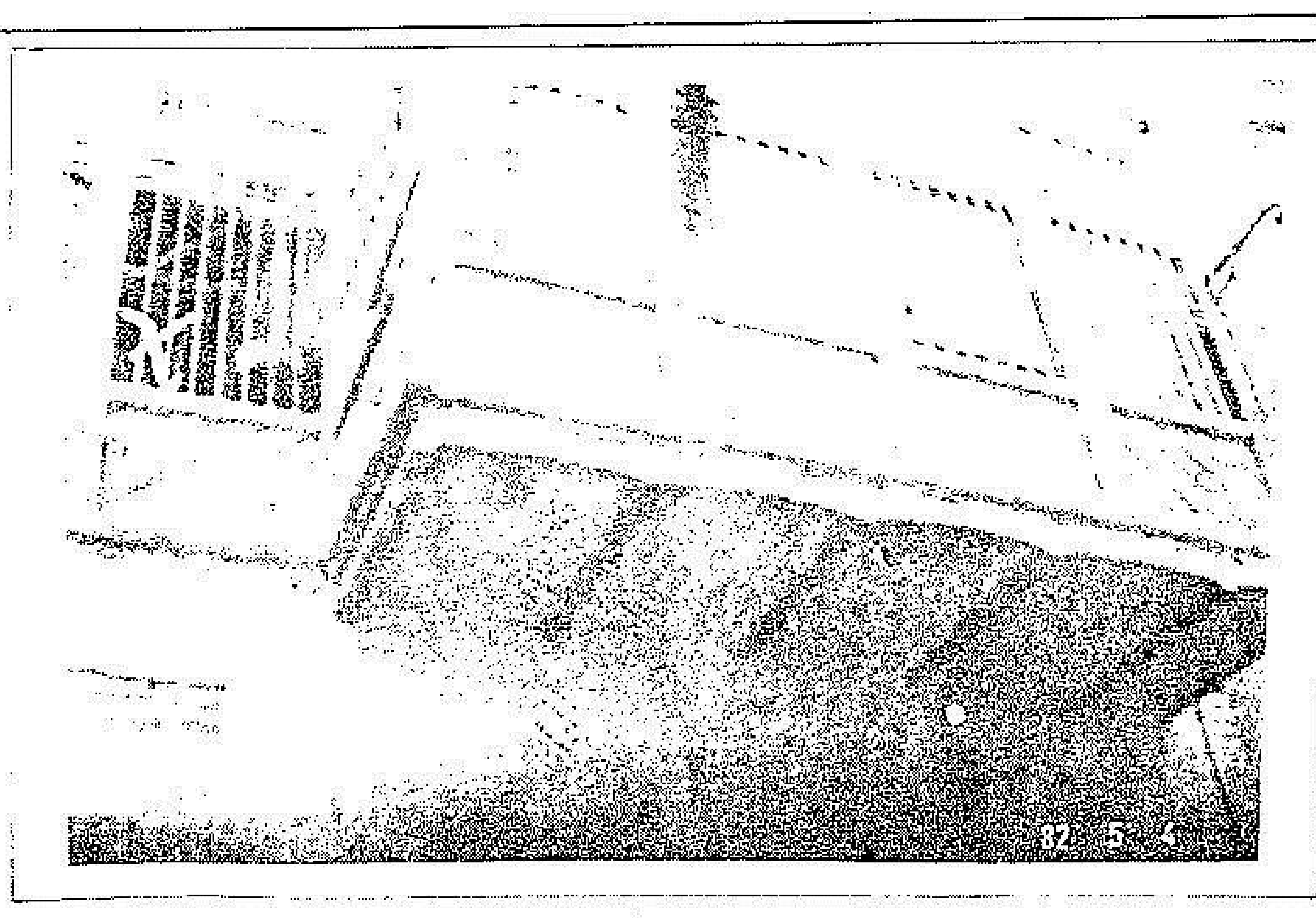
والشناشيل كلمة فارسية تتكون من مقطعين «شاه» أي ملك و«نشن» أي مجلس، وعلى هذا فهي تعني مجلس الملك أو المقصورة لأن الشناشيل في بنائها الأول كانت عبارة عن مقصورات ثم حورت إلى منزل سكن عام.

وهي دائماً ما تكون مطلة على الزقاق لتوفر الرؤية إلى الخارج لأهل الدار وليس بالعكس، فإن أهم ما فيها هي الشبابيك ذات المشبكات الخشبية البارقة على شكل مثلثات مسننة، وهي إذ ما تكررت مع شناشيل الدور المجاورة على طول الزقاق، شكلت إيقاعاً جميلاً من الكتل الملونة تتميز به أزقة المحلات البغدادية، ويرجع تسنين الشناشيل على عكس ما يعتقده الكثيرون إلى سبب وظيفي بحت وليس بجمالي(٢)، وهو الحاجة إلى تعديل شكل الغرف العلوية وجعلها هندسية منتظمة.

والشائع أن الشناشيل ارتبطت بدور مدينة البصرة، لتنتقل بعدها إلى معمارية البيت البغدادي، وبالطبع تركت سمات مشابهة في طريقها إلى بغداد عبر مدن العراق الجنوبية: العمارة، الكويت، النجف، كربلاء، الحلة، ذلك لأن توفر الوسائل والإمكانيات لدى البصريين بجانب الأيدي الفنية الهندية، دفعهم إلى البناء، فكان المهرة في فن التشييد من بنائين ونجارين يدفعون بالفن البصري للأمام مع الزجاج الملون ودقة الزخارف وعمل المقرنصات والزخارف المتناظرة حتى سميت البصرة بمدينة الشناشيل(٣)، إذ ساعدت الأنهار الكثيرة المخترقة لشوارع البصرة في جماليتها لأن الشناشيل كانت تقام على سواحلها ثم تربط بالساحل الثاني عبر الجسور والقناطر لتزين البيت والشارع معاً.

وإذا كانت أنهار وقناطر البصرة شكلت تناسقاً بديعاً مع شناشيل المنازل، فإنها – أي الشناشيل – شكلت صفة ملازمة لطرق وأزقة بغداد، فهي ذات طابع فريد في تكوينه، حيث نلاحظ كورنيش(٤) أحد الدور يلامس كورنيش الدار المقابل، كما في مناطق رأس القرية والكرخ وأبو سيفين في بغداد.

ويبدو أن المعمار قد تنبه إلى الأرض الرخوة سواء في بغداد أو البصرة التي لا تتحمل بناء أكثر من طابق واحد، فشيد الطوابق العليا من الخشب وهو أخف بكثير من الآجر، وقد تنوعت الشناشيل في الشكل



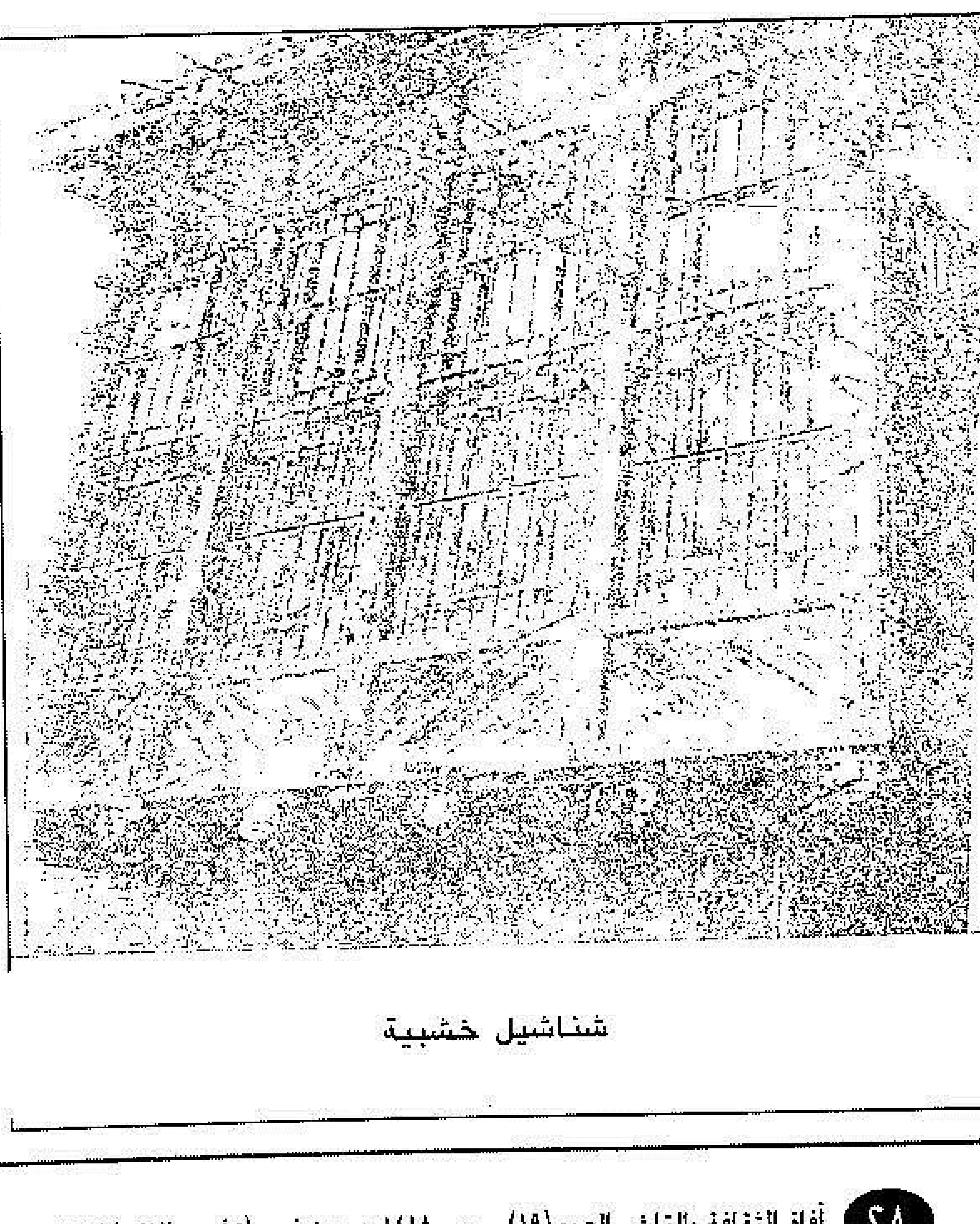
شناشيل الطابق الأول تطل على الزقاق

والمحتوى واتفقت مع الذوق وكل هذا جاء بسبب حرية الحركة في الخشب وسهولة التصرف به لمطاوعته للتشكيلات الفنية والزخرفية وقبوله للطلاء وكونه مادة عازلة أفضل من الآجر.

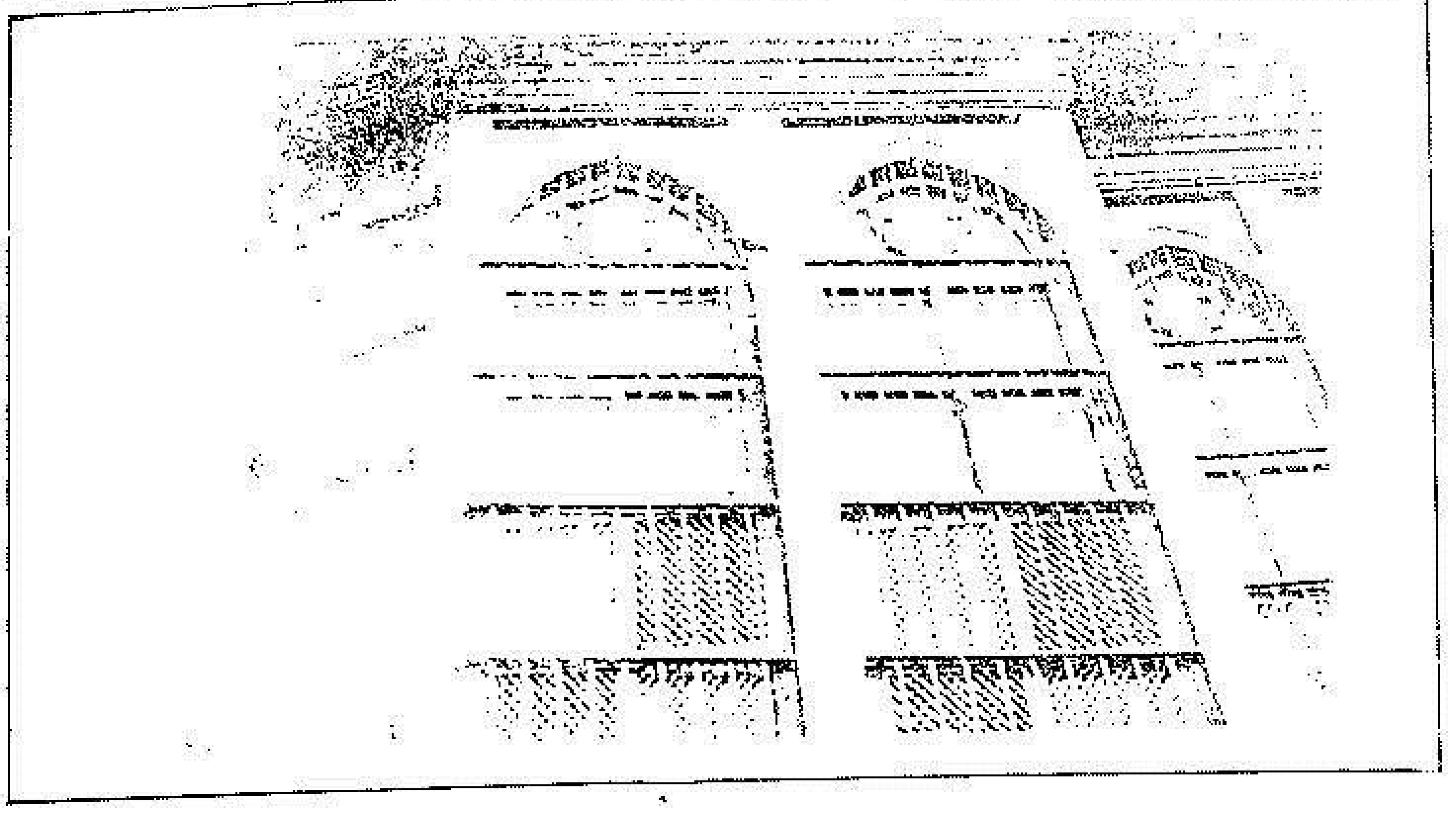
إن مهمة الشناشيل حفظ جدران الطابق الأرضي من أشعة الشمس الحارة صيفاً، أما في الشتاء فمهمتها المحافظة على الغرف وشبابيكها المطلة على الفناء من أشعة الشمس والمطر، أما أنواعها فهي عديدة وبأسماء مختلفة مثل المقبط وأبو الستارة وأبو البالكونات وأبو الشمسية والمعرج وأبو الطيقان والمخلط الذي يشترك الطابوق مع الخشب في تشييده.

خصوصية

ونحن إذ نورد هنا ما ذكره د. إحسان فتحي وجون وارن في كتابهما المشترك (البيوت التقليدية في بغداد) بأن الشناشيل بخصوصية بغدادية صرفة، لا يعني ذلك أننا نتفق مع هذا التشخيص، بل ننظر للأمر بأن لتلك المعمارية التراثية خصوصية إنسانية مشتركة، مع احترام رأي معمار شهير مثل. إحسان فتحي: «..والشناشيل عنصر معمار هام، وإن تشابهت بعض الشيء مع (المشربية) في بعض الأقطار العربية



شناشيل خشبية



شبابيك لشناشيل تطل على الزقاق

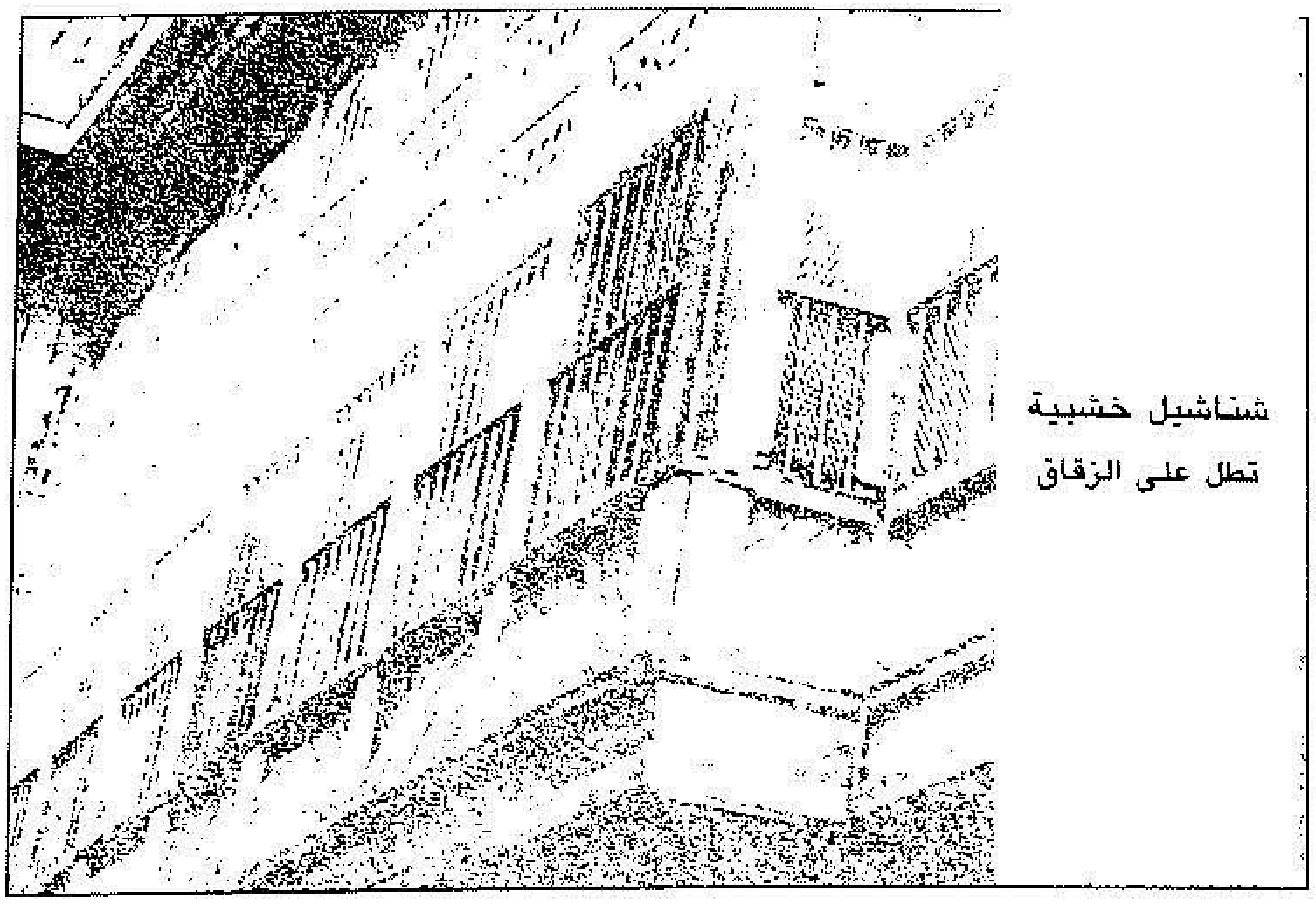
والإسلامية الأخرى، لكنها تتميز عن غيرها بتفاصيلها وتركيبها إلى درجة أصبحت تعرف بالشناشيل البغدادية وحتى في مناطق بعيدة عن بغداد كمدينة ديار بكر في تركيا».

تزجيج الشناشيل

تلك اللمسة الحسية الشفافة، الهادئة التي تتركها تشكيلات البيت البغدادي لدى المتأمل، يكملها دور جوهري للزجاج بإضفائه جواً من الشاعرية، كذلك تبدو شواخص ما تبقى من تلك البيوت نموذجاً واقعياً للدارس والمتأمل معاً، فدار الاستربادي ودار عبد الأمير عبيدة وبعض دور النواب في الكاظمية ودار توفيق المؤمن في الكرخ وبناية المصبغة الأهلية في الرصافة استخدمت الزجاج بمجالات وأشكال متعددة في واجهات الشناشيل والنوافذ، فكان شفافاً غير ملون أحياناً وملون أحياناً، كما استخدمت أجزاؤه لتكوين أشكال نباتية جميلة في تطعيم السطوح الجصية وإكساء الجدران، وقد استخدم الزجاج الشفاف لتغليف السقوف كقاعدة لرسم الأشكال النباتية والهندسية، المرايا استكملت أيضاً الأشكال النباتية والهندسية في السقوف التي تحدد أبعادها الإطارات الخشبية.

* الزجاج الشفاف ميز استخدام تحشية شناشيل حسينية لأهالي مسقط في دار عبدالأمير عبيدة بمدينة الكاظمية وبتشكيلات هندسية رائعة.

* الزجاج الملون استخدم في تحشية الشناشيل الخشبية الهندسية منها (دار عبيدة) أو الأشكال النباتية



شناشيل خشبية تطل على الزقاق

(المصبغة الأهلية) وبأشكال غوطية (دار توفيق المؤمن) إذ يتوزع فيها الزجاج الملون بمواقع تحقق التجانس والانسجام بين الألوان.

وتجمع بعض الشناشيل بين الزجاج الملون ذي الطابع الهندسي وبين الزجاج الشفاف، بحيث تُكوّن الأقسام الملونة الإطار المحيط بالزجاج الشفاف كما في دار الاستربادي وحسينية مسقط.

* الرسم على زجاج الشناشيل: إن المواضيع الأساسية للرسم هي النباتية بما فيها الزهور والأغصان والثمار، وقد تم تحقيق ذلك من خلال أكثر من أسلوب، ضمنها الرسم بالألوان على الزجاج الشفاف (دار المخيف) ومنها حيث جعلت الفتحات الخشبية في الشناشيل بصورة تكون مقاطعها مجتمعة، شكلاً نباتياً وينزل في كل فتحة منها زجاجة من لون معين (دار السهيل) في الكاظمية.

نظرة معاصرة

إن الواقع الحالي ينبؤنا، بأننا أنشأنا عمارة معجبة بالغرب واستنسخنا (أغلال العقد المصفد) على حد تعبير ويليم بليك في بناء أطلقنا عليه صفة المحلية، وبقينا ننظر عبر زجاجتي عين السائح والمستشرق لتراثنا المعماري، ومن ثم أطلقنا صوتاً خافتاً في حين ومدوياً في أحيان أكثر تحت مسوغ (الإحياء) دون أن ننتبه إلى أن الإحياء يجب أن ينطوي على روح الإحياء، لأن ما يمتلك خصوصية الإحياء يرغمك بقوة سحرية على إحيائه.

إن الدعوة يجب أن تقوم في الاخلاص للروح عبر استنباط الشكل التاريخي، وربما يكفي أن أذكر هنا أن منطقة الشواكة في كرخ بغداد الممتدة بمحاذاة نهر دجلة هدتها الحداثة الإسمنتية المزججة ببنايات لاروح فيها، وما بقي سوى بضع منازل شيدت مع بداية قرننا الحالي تقابلهم بناية السفارة البريطانية في بغداد بتشكيلها التراثي المدهش!

هذه المنازل التراثية مستثمرة حالياً من بعض المؤسسات كاتحاد الصحفيين العرب ونادي العمارة ومكتبة الكرخ العامة، شاهد حي للمقارنة والتأمل وسط غابة الإسمنت الشاهقة.

أما الأغلبية الساحقة من البيوت التراثية التي شيدت في الفترة العثمانية، فهي بحالة إنشائية رديئة ومهددة بخطر الزوال، إما بسبب عدم الاعتناء بها وصيانتها أو نتيجة لشق الطرق الحديثة والمشاريع التطورية الكبيرة، ولا تشكل تلك المناطق من مساحة بغداد سوى نسبة ١٪ من مجموع المناطق المعمرة، وستصبح هذه النسبة ٠،٥٪ كما هو مخطط.

الهوامش

١ – الخوري، لطفي، في علم التراث الشعبي، الموسوعة الصغيرة، العدد٤٠.

٢ – انظر فتحي، إحسان، وجون وارن، البيوت التقليدية في بغداد.

٣ – البازي، حامد، موسوعة مدينة المدن، الجزء الأول.

٤ – الكورنيش: – هو نهاية زخرفية تغطي نهايات الجسور الخشبية التي تستعمل في تسقيف الطابق العلوي للدار وتعدل من شكلها.

٥ – تم الاستعانة بمجلد بغداد عرض تاريخي مصور. نقابة المهندسين العراقين، ١٩٦٩م.

٦ – استفيد من العناصر الفنية في البيت البغدادي/ زهير العطية مجلة آفاق عربية، مجلد السنة الأولى.

نظم التبريد السلبي التي استخدمها النبي صلى الله عليه وسلم في بناء مسجده في المدينة المنورة

أحمد كمال جطل
كلية الهندسة الكهربائية والإلكترونية - جامعة حلب

بني المسجد النبوي في المدينة المنورة على مرحلتين، وقد تبين أن النبي صلى الله عليه وسلم قد استخدم في بناء المسجد ثلاثة نظم رئيسية من نظم التبريد السلبي، وهي: الجدران السميكة، والتظليل، والتهوية المعتمدة على طاقتي الشمس والرياح.

إن نظم التبريد السلبي المستخدمة في المسجد تؤدي بشكل فعال لتلطيف محيطه الداخلي، دون صرف أي طاقة وبأقل كلفة مادية، وهذا يجعلها مؤهلة للاستخدام في عصرنا الحالي، وفي المستقبل.

تمهيد

يسعى الباحثون والعلماء في مراكز البحث المعنيّة، إلى إيجاد مصادر جديدة للطاقة، وجعل هذه المصادر أقل كلفة وأفضل مردوداً.

وكما هو معلوم فإن الطاقة في عصرنا هي نسغ الحياة وعصبها، وإننا نمتلك أنواعاً مختلفة من الطاقات، تساعدنا في أن نجعل بيئة بيوتنا ومبانينا مريحة ومكيفة باستخدام هذه الطاقات، التي نتكيف بطريقة صرفها دونما حرج.

لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو ألا يمكن لهذه الطاقات أن تنضب ذات يوم، والجواب نعم بكل أسف، عندئذٍ ستكون الكارثة، كيف ستكون الإقامة في هذه المباني الشاهقة في الشتاء القارس، أو في الصيف الحارق، حينئذٍ سنكون مرغمين على العودة إلى الماضي، والعودة لا تعني التخلف كما يتصوره بعضنا، بل فيها من التطور والفائدة الشيء الوفير.

لم تكن الطاقة في الماضي متوافرة، ولم تكن مكيفات الهواء موجودة، وكان على مصممي المنشآت والمباني أن يعتمدوا على ما تيسره لهم الطبيعة المحيطة بهم لتلطيف البيئة الداخلية لمبانيهم في أيام الصيف الحارة، بحيث يتحقق التوازن الحراري، وتستمر الحياة، ولنا في رسول الله صلى الله عليه وسلم أسوة حسنة، إذ بنى مسجده بالسَّمِيْط (الآجر القائم بعضه فوق بعض) لبنة لبنة ثم لمّا كثر المسلمون بناه بالسعيدة لبنة ونصف اللبنة، فقالوا يا رسول الله: لو أمرت من يزيد، فقال: نعم، فأمر به فزيد فيه وبنى جدرانه بالأنثى والذكر، ثم اشتد عليهم الحر فقالوا يا رسول الله: لو أمرت بالمسجد فظلل، فقال: نعم، فأمر به، فأقيمت فيه سواري من جذوع النخل، ثم طُرح عليها عوارض وخصف، فعاش المسلمون فيه، وأصابتهم الأمطار فجعل المسجد يكف عليهم، فقالوا يا رسول الله: لو أمرت فطين(٦). وفي رواية أخرى أن المسجد لم يسطح، فشكوا الحرّ، فجعلوا خشبه وسواريه جذوعاً، وظللوه بالجريد ثم بالخصف

وجعلوا وسطه رحبة(٦).

كانت أبعاد المسجد ٦٠ × ٧٠ ذراعاً، ثم زيد فأصبح ١٠٠ × ١٠٠ ذراع، وكان ارتفاعه سبعة أذرع، وكان مربعاً(٦)، (٩). **وجعل له النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أبواب، الأول في الخلف من جهة الشام والثاني يدعى باب عاتكة، ويقال له باب الرحمة، والثالث** كان يدخل منه النبي صلى الله عليه وسلم، **وهو باب آل عثمان**(٦).

وكانت علامته من الشام أربعة طيقان من ناحية المشرق والمغرب(٦).

الهدف من البحث

يهدف هذا البحث إلى توفير الطاقة، عن طريق دراسة نظم التبريد السلبي التي استخدمها النبي صلى الله عليه وسلم في بناء مسجده في المدينة المنورة.

النتائج والمناقشة

بعد دراستنا للنصوص السابقة نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم قد استخدم ثلاثة مبادىء أساسية في تلطيف أجواء المباني، وهي الجدران السميكة، والتظليل، والتهوية التي تنتمي إلى نظم الطاقة السلبية، إذ يمكن تلطيف جو المسجد دون صرف أية طاقة ما عدا الطاقة الطبيعية المستمدة من البيئة المحيطة وبأقل كلفة مادية.

١ - الجدران السميكة

تلعب الجدران السميكة في المباني دور العازل والخزان الحراري في الوقت نفسه(١١)، حيث تعيق تدفق الحرارة المرتفعة من المحيط الخارجي إلى داخل المبنى في أثناء ساعات النهار الحارة، وبالتالي تقي المحيط الداخلي للمبنى منها درجات الحرارة المرتفعة.

هذا الحاجز المكون من الجدران يؤدي إلى تناثر فوتونات الطاقة الشمسية المرتفعة في الجدران، وبالتالي تُمتص هذه الفوتونات الطاقية داخل الجدران الطينية السميكة ذات السعة الحرارية المرتفعة(١١) وتخزن في الجدران على شكل طاقة حرارية عوضاً عن بثها داخل المبنى، وفي الليل حين تكون درجة الحرارة منخفضة يُبثّ قسم من الحرارة المخزنة في الجدران إلى داخل المبنى، أما القسم الآخر فإنه يذهب إلى المحيط الخارجي للمبنى، مما يساهم في تعديل درجة حرارة المبنى في النهار الحار والليل البارد، كما يؤدي إلى تدوير الرياح داخل المبنى، وبالتالي تهويته، وبهذا يمكن المحافظة على التوازن الحراري داخل المبنى، بحيث تستمر الحياة.

قاس السمهودي أبعاد لبنة استخرجت من الحجرة الشريفة عند تجديد بنائها عام ٨٨١هـ فبلغ طولها ذراعاً وعرضها نصف ذراع، وسماكتها ربع ذراع. فإذا علمنا أن الذراع يساوي نصف متر، تكون أبعاد اللبنة ٥٠ × ٢٥ × ١٢،٥سم، وبهذا يكون عرض الجدار عندما كان طوله ٣٠م هو ٥٠سم وهو عرض السميط، وعندما زيد طوله إلى ٥٠م أصبح عرضه ٧٥سم وهو عرض السعيدة، والأنثى والذكر(٩).

يمكن تعليل زيادة النبي صلى الله عليه وسلم في سماكة الجدران عند زيادة طولها من وجهة نظر فيزيائية وفق ما يلي :

بفرض أن حجم الجدار الوسطي للمسجد قبل زيادة السماكة هو:

$$V_1 = 56.88m^3 \quad (١)$$

وأن مساحة المسجد هي :

$$S_1 = 1056.25m^2 \quad (٢)$$

بعد الزيادة فإن حجم الجدار الوسطي للمسجد يصبح هو:

$$V_2 = 131.25m^3 \quad (٣)$$

أما مساحته فتصبح

$$S_2 = 2500m^3 \quad (٤)$$

ويمكن استناداً للمعطيات السابقة ترتيب الجدول (١) الذي يتضمن أبعاد مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم قبل الزيادة وبعدها على الشكل التالي :

بتتبع نسبة الحجم الوسطي للجدار إلى مساحة المسجد في كلتا الحالتين نلاحظ ما يلي :

$$V_1 / S_1 = 0.0538 \quad (٥)$$

	سماكة الجدار (m)	ارتفاع الجدار (m)	الحجم الوسطي للجدار (m^3)	مساحة المسجد (m^2)
قبل الزيادة	0.5	3.5	56.88	1056.25
بعد الزيادة	0.75	3.5	131.25	2500

الجدول (١)

أبعاد مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم الذي بناه في المدينة المنورة قبل الزيادة وبعدها

$$V_2 / S_2 = 0.0530$$

ونلاحظ من العلاقة (٥) بأن النسبة في كلتا الحالتين متساوية، إذ الفارق بين النسبتين هو $(8 \times 10)^4$ وهو مقدار ضئيل يمكن إهماله.

كما يمكننا القول إن زيادة مساحة المسجد تقتضي زيادة كمية الحرارة المختزنة داخل الجدران، حتى تبقى عملية التوازن الحراري مقبولة.

تعطى كمية الحرارة المختزنة داخل الجسم الصلب بالعلاقة :

$$Q = C\, m\, \Delta T \quad (٦)$$

حيث تمثل Q كمية الحرارة المختزنة، و C السعة الحرارة النوعية للجسم الصلب، و m كتلة الجسم، و T Δ الفارق في درجة الحرارة(١٠).

إن الجدارين «قبل الزيادة وبعدها» مصنوعان من المادة نفسها (الطين) وهذا يعني أن سعتها الحرارية النوعية واحدة، وعلى فرض أن الجدارين كليهما يتعرضان للفارق الحراري ذاته فإن كتلتيهما عندئذٍ ستلعبان دوراً في تحديد كمية الحرارة، وبالتالي فإن:

$$Q_1 / Q_2 = m_1 / m_2 \quad (٧)$$

حيث m_2 ,Q_2 , m_1, Q_1 هما كمية الحرارة، وكتلة الجدار في كلتا الحالتين على الترتيب. ومن جهة ثانية فإن علاقة الكثافة بشكل عام هي :

$$d = m / v$$

حيث تمثل V, m, d كثافة الجسم الصلب، وكتلته، وحجمه على الترتيب (١٠).

وبما أن الجدارين مصنوعان من نفس المادة، فإن كثافتهما متساوية، وبالتالي نستنتج أن :

$$m_1 / m_2 = V_1 / V_2 \quad (٨)$$

نعوض (٨) في (٧) فنجد :

$$Q_1 / Q_2 = V_1 / V_2 \quad (٩)$$

بتعويض (١) و(٣) في (٩)نجد :

$$Q_1 / Q_2 = V_1 / V_2 = 0.433 \quad (١٠)$$

نلاحظ من العلاقتين (٩) و(١٠) أن كمية الحرارة المختزنة في الجدارين تتناسب طرداً مع حجميهما في كلتا الحالتين، وأن كمية الحرارة المختزنة في جدار الثاني تزداد بمقدار (٢،٣ مرة) عن كمية الحرارة المختزنة في الجدار الأول نتيجة لزيادة سماكته.

من العلاقتين (٥) نجد أن :

$$V_1 / V_2 = S_1 / S_2 \quad (١١)$$

وبمقارنة (١١) مع (٩) نجد :

$$Q_1 / Q_2 = S_1 / S_2 \quad (١٢)$$

ولتأكيد صحة العلاقة (١٢) نجد أن نسبة مساحتي المسجد هي:

$$S_1 / S_2 = 0.433 \quad (١٣)$$

وبمقارنة (١٣) و(١٠) نلاحظ أن الفارق بين النسبتين هو (0.01) ويقع ضمن مجال أخطاء القياس، بالتالي يمكن إهماله، ويمكننا القول بدقة

جيدة: إن العلاقتين (١٠) و(١٣) متساويتان أي :

$$Q_1 / Q_2 = V_1 / V_2 = S_1 / S_2 \quad (١٤)$$

من جهة أخرى فإن زيادة أبعاد الجدار تؤدي إلى زيادة حجم الجدار المعرض لأشعة الشمس وهذا يستوجب زيادة مقاومة التبدل الحراري للجدار، ويمكن تفسير ذلك وفق ما يلي:

– تعطى علاقة تغير حجم الجسم الصلب بدلالة تغير درجة الحرارة بالشكل :

$$\Delta V = V_0 B \Delta T \quad (١٥)$$

حيث ΔV التغيرفي الحجم و $V0$ الحجم الأصلي في درجة الحرارة و B معامل التمدد الحجمي للجسم الصلب، وهو ثابت يتعلق بنوع المادة، أما ΔT فتمثل تغير درجة الحرارة (١٠).

لنفرض الآن أن الجدارين موجودان في درجة الحرارة الأصلية فيكون الحجم الأصلي للجدار الأول عندئذ :

$$V_{01} = V_1$$

والحجم الأصلي للجدار الثاني :

$$V_{02} = V_2$$

وبما أن الجدارين مصنوعان من المادة نفسها (الطين) فإن معامل تمددها الحجمي ثابت في كلتا الحالتين أي :

$$B_1 = B_2 = B$$

وبفرض أن الجدارين قد تعرضا للتغير نفسه في درجات الحرارة، ومقداره ΔT عندئذ بالتعويض في (١٥) نجد :

$$\Delta V_1 = V_1 B \Delta T$$

$$\Delta V_2 = V_2 B \Delta T$$

وبنسب العلاقتين السابقتين نجد :

$$\Delta V_1 / \Delta V_2 = V_1 / V_2 = 0.433 \quad (١٦)$$

أي أن نسبة التزايد في حجم الجدارين تساوي نسبة حجميهما. ويمكن لنا من العلاقات (١٠) و(١٣) و (١٦) ترتيب الجدول (٢) الذي يتضمن نسبة كمية الحرارة والحجم والتغير في الحجم للجدارين وكذلك نسبة مساحة المسجد قبل الزيادة وبعدها.

واستناداً للنتائج السابقة يمكننا القول : إن الزيادة في مساحة المسجد تستلزم الزيادة في كمية الحرارة التي تختزن في الجدران نهاراً، والتي يتم بثها إلى داخل المسجد ليلاً، كذلك الزيادة في كمية البرودة التي تختزن ليلاً، والتي يتم بثها إلى داخل المسجد في النهار.

يساهم هذا التوازن الحراري الدقيق في صناعة فارق حراري يجذب الهواء نحو الأجزاء المراد تلطيفها في المسجد، وبالتالي صناعة دورات هوائية داخل هذه الأجزاء، ولكي يحدث ذلك يجب زيادة سعة الجدران التخزينية للطاقة، وهذا يتم عن طريق زيادة سماكة الجدران، وبالتالي زيادة حجمها.

إن الزيادة في حجم الجدران تؤدي إلى زيادة حجم الجدار المعرض لأشعة الشمس في النهار وللبرودة في الليل، وهذا يستلزم زيادة الحجم لمقاومة التبدل الحراري في الجدران، وبالتالي حماية هذه الجدران من التصدعات والتشققات والانهيار.

– الجدير ذكره أن كمية الطاقة المختزنة في الجدار تختلف حسب جهته بالنسبة للشمس، فهي عظمى في الجدار الجنوبي، ودنيا في الجدار الشمالي ومتوسطة في الجدارين الشرقي والغربي.

Q_1 / Q_2	$\Delta V_1 / \Delta V_2$	V_1 / V_2	S_1 / S_2
0.423 ~ 0.433	0.433	0.433	0.423

الجدول (٢)

نسبة كمية الحرارة المختزنة، والحجم والتغير في حجم الجدارين وكذلك نسبة مساحة المسجد، قبل الزيادة وبعدها.

٢ - التظليل

تقع المدينة المنورة قرب المنطقة الحارة على خط عرض (٢٤.٥٥) تقريباً شمالي خط الاستواء، وتتلقى هذه المنطقة أكبر كثافة من الإشعاع الشمسي على سطح الكرة الأرضية، إذ تبلغ كثافة الإشعاع الشمسي ٨٠٠ KJ/ Cm2 في اليوم (١) و(٣)، هذا يعني أن درجات الحرارة مرتفعة جداً في هذه المنطقة، وهذا ما يبرر شكوى المسلمين للرسول صلى الله عليه وسلم من شدة الحر.

- ظلَل النبي صلى الله عليه وسلم مسجده على مرحلتين، الأولى منهما ظلل فيها الركن الشمالي الغربي من المسجد، وظلَل في الثانية منطقة أكبر بطول الجدار الجنوبي كله للمسجد(٧). إن عملية التظليل تقي المنطقة المظللة من الإشعاعات الشمسية ذات الطاقة المرتفعة، إذ يتكون الإشعاع الشمسي الكلي من :

أ - الإشعاع المنتشر أو «غير المباشر»:

وهو الإشعاع الشمسي الذي يرد على سطح الأرض بزوايا ورود مختلفة «ورود غير عمودي» ومقداره يتراوح بين (٢٠٪ - ١٠) من شدة الإشعاع الكلي، وهذه النسبة تزداد كلما تعكر صفو السماء وازدادت غيومها (١٢) و(١٣) فإذا علمنا أن كمية الغيوم قليلة في المنطقة التي تقع فيها المدينة المنورة «١). أمكننا القول إن نسبة الإشعاع المنتشر ستكون في حدها الأدنى.

ب - الإشعاع المباشر

هو الذي يرد على سطح الأرض بشكل ناظمي «عمودي» ويشكل (٩٠٪ - ٨٠) من الإشعاع الكلي(١٠)، وهذا يعني أن طاقة الفوتونات الشمسية الواصلة إلى سطح الأرض في تلك المنطقة مرتفعة جداً، وبالتالي ستكون درجات الحرارة مرتفعة. وهنا تبرز أهمية التظليل في تلك المنطقة الحارة.

ظلَل النبي صلى الله عليه وسلم مسجده بالجريد وسعف النخيل، المتميز بأن نتحها للماء ضئيل، نظراً لكون خوص السعف جلدي مغطى بطبقة شمعية تمنع تبخر الماء لدرجة كبيرة (٢). وهذا يعني أنها تقاوم الجفاف بشكل كبير، إذ إن السعف يبقي على النخيل حياً أخضر سنين عديدة «تمتد من ٣ - ٧ سنوات»(٢).

ومن جهة ثانية فقد ورد في صحيح البخاري، أن «عمر بن الخطاب رضي الله عنه زاد في المسجد وبناه على نمط بنائه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم باللبن والجريد»(٨).

كذلك فإن عمر رضي الله عنه سقف المسجد بالجريد ذراعين «أي بارتفاع متر»(٦). وهذا يمكننا من القول : إن طبقة الجريد والخصف التي ظلّل الرسول صلى الله عليه وسلم بها مسجده كانت سميكة بحيث تؤدي إلى تناثر فوتونات الإشعاع الشمسي المباشر وفنائها، كما أن سماكة السقف تمنح الطبقات الداخلية للجزء المظلل وقاية من الجفاف، وتحافظ على رطوبته واخضراره مدة لا بأس بها من الزمن، ويؤكد ذلك ما ورد في صحيح البخاري أن عمر رضي الله عنه بعد أن سقف المسجد بالجريد قال : «أكِنَّ الناس من المطر، وإياك أن تحمرّ أو تصفرّ فتفتن الناس»(٨).

واستناداً لبحث قام به المعماري س. ليبيدوف فإن السطوح المخضرة تقضي على ٩٠٪ من الإشعاع الشمسي فتهبط درجة حرارة السطح عشر درجات مئوية تقريباً(٥).

- مما سبق نستنتج أن درجة حرارة الجزء المظلل من المسجد ستكون منخفضة نسبياً مقارنة مع درجة الحرارة في رحبة المسجد ومحيطه الخارجي، وبالتالي فإن التظليل قد ساهم مساهمة فعالة في تلطيف الأجزاء المظللة من المسجد وتبريدها مما يؤدي إلى تلطيف أجواء المحيط الداخلي للمسجد، ويجعل الإقامة فيه أكثر راحة.

٣ - التهوية

تتولد التيارات الهوائية نتيجة انتقال الهواء بين وسطين، درجة حرارتيهما أو ضغطيهما مختلفان، إذ ينتقل الهواء من الوسط المرتفع إلى الوسط ذي الضغط المنخفض.

إن اختزان الجدران السميكة للطاقة بداخلها وعملية

التظليل تحدثان فارقاً حرارياً بين المنطقة المظللة من المسجد ذات درجة الحرارة المنخفضة «الضغط المنخفض»، ورحبة المسجد المعرضة لأشعة الشمس المباشرة ذات الطاقة المرتفعة التي تجعل درجة حرارة الرحبة أو ضغطها مرتفعة، ويقوم هذا الفارق الحراري بجذب تيارات الهواء نحوه وتدويرها داخل المسجد، مما يؤدي إلى تلطيف الأجواء الداخلية للمسجد. وعندما بنى النبي صلى الله عليه وسلم مسجده جعل له ثلاثة أبواب: باباً من جهة الشرق ويدعى باب آل عثمان، وآخر من جهة الشام أي الجهة الشمالية، وثالثاً من جهة الغرب ويدعى باب الرحمة. فإذا علمنا أن جهة الرياح في المدينة المنورة أقرب للبحر الأحمر من المتوسط، يمكننا القول إن الرياح الغربية هي الغالبة في معظم الأحيان، وهذا باعتقادي هو أحد أسباب تسمية الباب الغربي بباب الرحمة.

يوضح الشكل (١) مخططاً للمسجد حيث تظهر الظلتان الشمالية والجنوبية والأبواب الثلاثة (٦) والطيقان الأربع(٣).

١:٣- دراسة التهوية في المظلل الجنوبي:

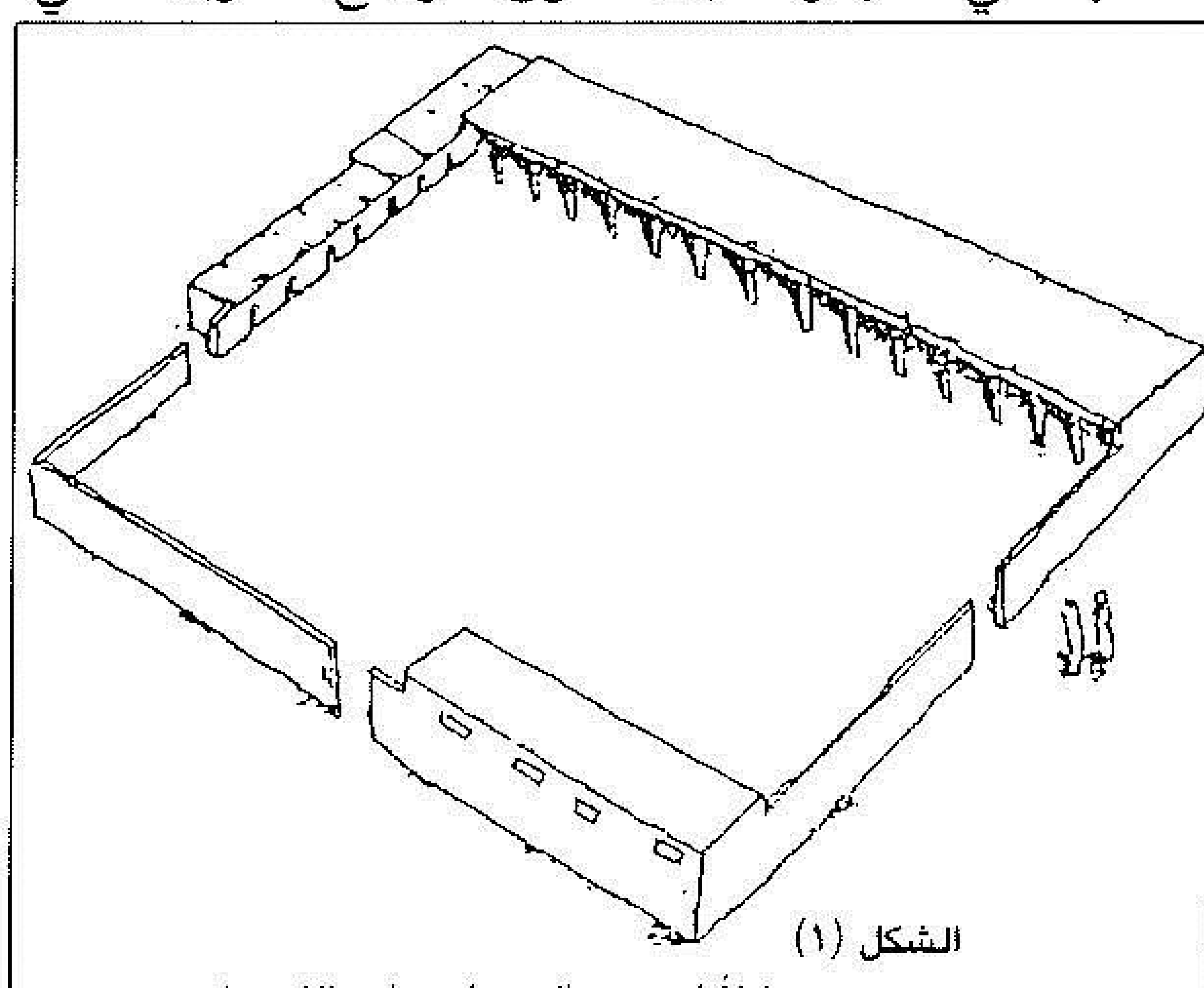
١:١:٣- دورة الهواء في النهار:

يوضح لنا الشكل رقم (٢) دورة الهواء داخل المسجد في النهار، حيث تكون الرياح الغربية هي المسيطرة، عندئذٍ سترد الرياح من الباب الغربي «باب الرحمة»، وتعبر الباب ذا الجدران السميكة مُسرعة نتيجة انتقالها عبر حجم ضيق مما يؤدي إلى ضغطها، وبالتالي زيادة سرعتها، عند ولوجها داخل ساحة المسجد وحينئذٍ تتوزع بشكل فراغي، حيث يتجه قسم منها باتجاه المظلل الجنوبي، وبما أنها ساخنة نتيجة لطاقة الشمس المرتفعة، فستدخل المظلل الجنوبي من الأعلى، عندئذ سيكتسب الهواء برودة ناتجة عن التظليل وعن برودة الجدران المختزنة خلال الليل، وهذا يؤدي إلى اتجاه الهواء نحو الأسفل عابراً المظلل من أسفله،ليخرج إلى ساحة المسجد ذات درجة الحرارة المرتفعة، فيتجه نحو الأعلى، ثم يعبر المسجد من الباب الشرعي باتجاه المحيط الخارجي.

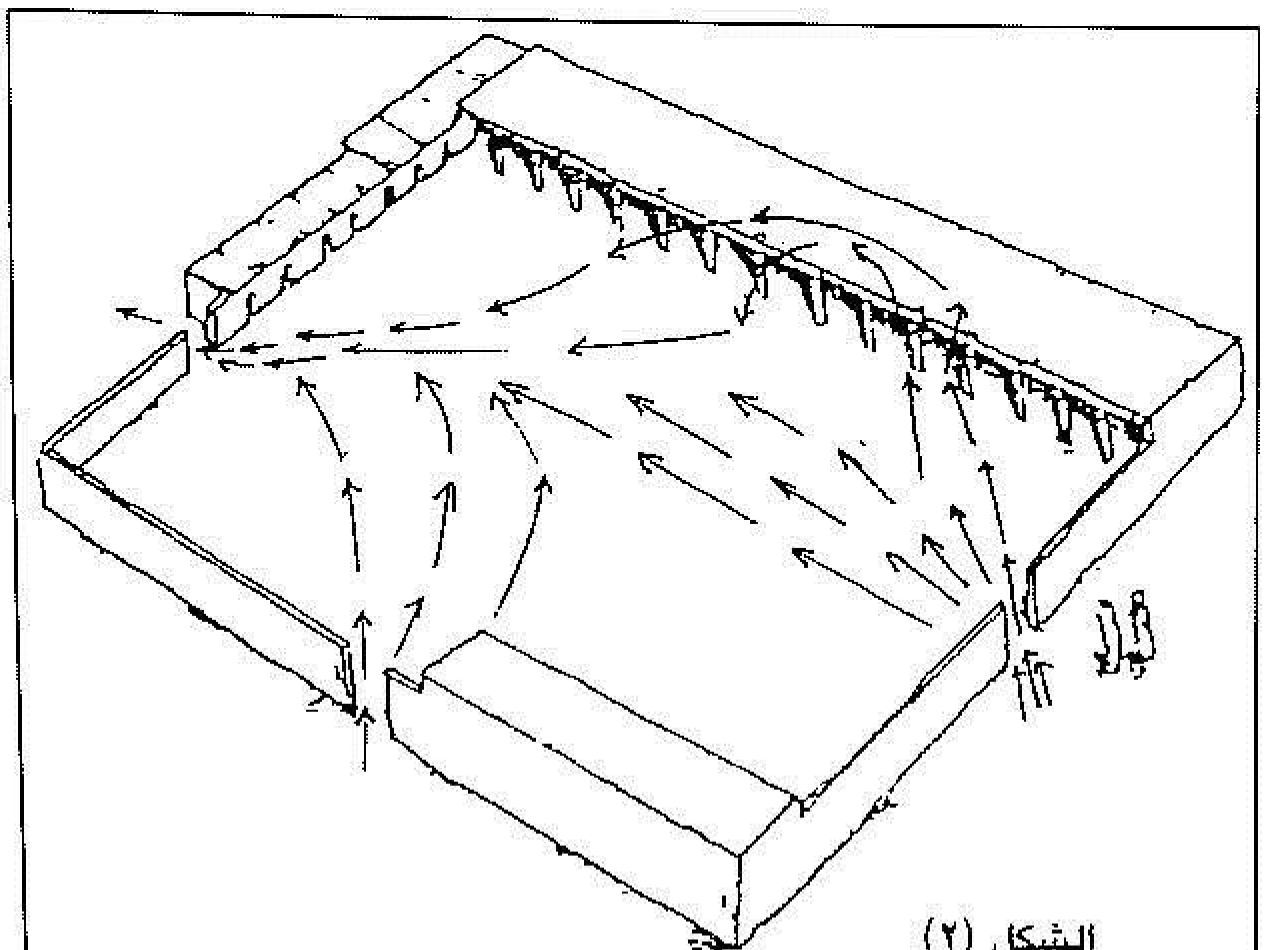
أما الرياح القادمة من الباب الشمالي، فستصطدم بالرياح الغربية المسيطرة التي تجبرها على اتباع مسارها.

إن اصطدام جبهتي الرياح داخل ساحة المسجد يؤمن تهوية لهذه الساحة.

أما إذا كانت الرياح الشمالية هي المسيطرة، كما يوضح ذلك الشكل رقم (٣)، فإنها ستعبر الباب الشمالي مسرعة وتصطدم بالرياح القادمة من الباب الغربي وتجبرها على اتباع مسارها، ثم تتجه نحو المظلل الجنوبي، لتدخله من أعلاه، لارتفاع درجة حرارتها، عندئذ ستنخفض درجة حرارة الهواء، وينزل



الشكل (١)
يظهر الشكل مخططاً لمسجد الرسول صلى الله عليه وسلم في عهده



الشكل (٢)
دورة الهواء في النهار «الرياح الغربية هي المسيطرة»

للأسفل، ثم يخرج من أسفل المظلل نحو ساحة المسجد، فترتفع درجة حرارته من جديد، ويخرج من الباب الشرقي.

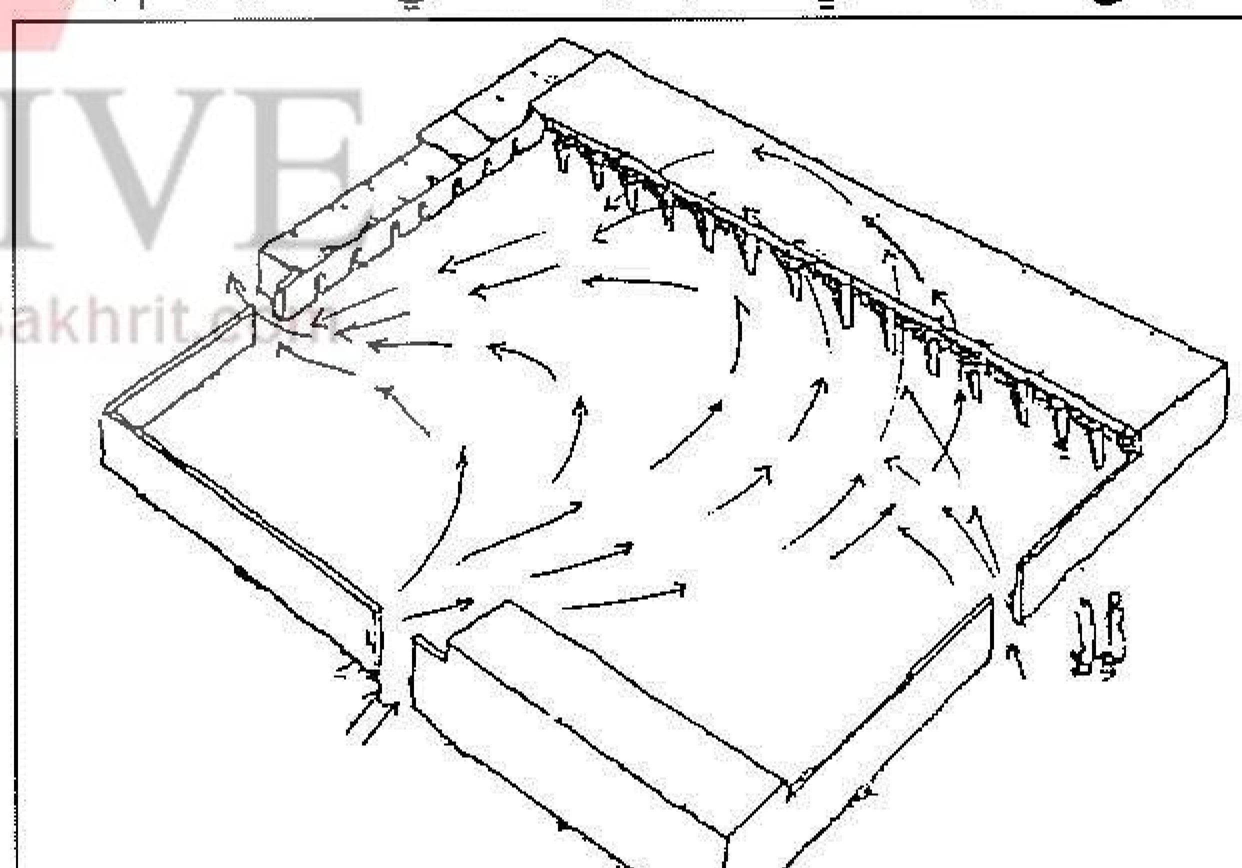
نسمي دورة الهواء الناتجة عن وجود رياح بدورة الهواء الرئيسية.

أما عند هدوء الرياح فتحدث دورة هواء داخلية ثانوية في المظلل الجنوبي ناتجة عن الفارق الحراري بين المظلل وساحة المسجد، حيث ينتقل الهواء من أعلى المظلل إلى أسفله صانعاً دورة باتجاه عقارب الساعة كما يوضحه الشكل رقم(٤).

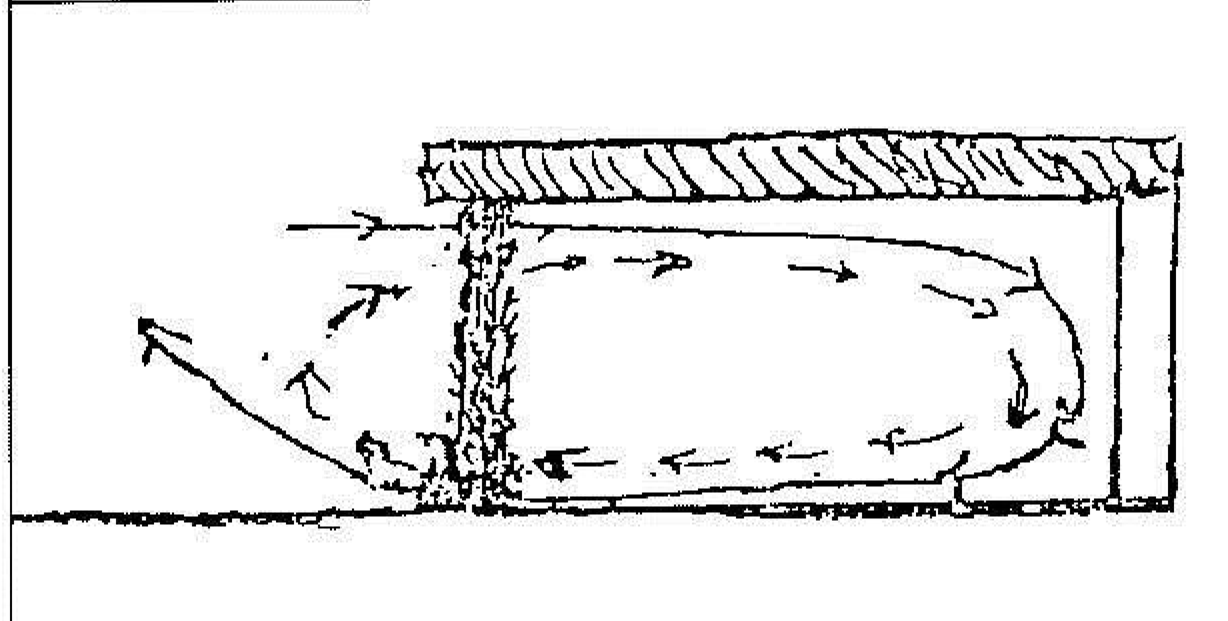
إن دورة الهواء الثانوية تكون فعالة أكثر عند وجود رياح، إذ تسرع بواسطة دورة الهواء الرئيسية.

٣ : ١ : ٢ – دورة الهواء في الليل:

تكون درجة حرارة الوسط الخارجي في الليل أخفض من درجة حرارة المسجد، وعندما تكون الرياح الغربية هي المسيطرة كما في الشكل رقم(٥).

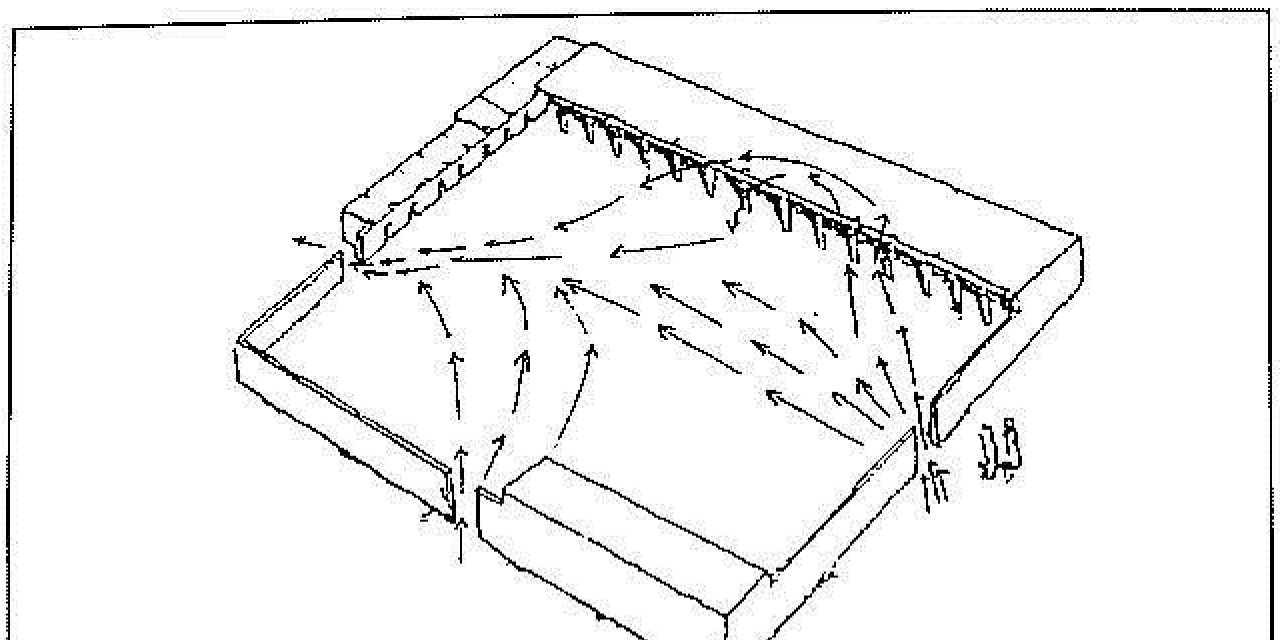


الشكل (٣)
دورة الهواء في النهار «الرياح الشمالية هي الغالبة»



الشكل (٤)
دورتا الهواء الرئيسية «الخط المستمر» والثانوية «الخط المتقطع» داخل المظلل الجنوبي في النهار

فإن الرياح ستعبر الباب الغربي مسرعة ثم تلج ساحة المسجد، فتصطدم بالرياح القادمة من الباب الشمالي وتجبرها على اتباع مسارها، ثم تتجه نحو المظلل الجنوبي لتدخله من أسفله، فيسخن الهواء نتيجة للحرارة المختزنة من النهار في جدران المظلل السميكة، ويرتفع نحو الأعلى، ثم يغادر المظلل



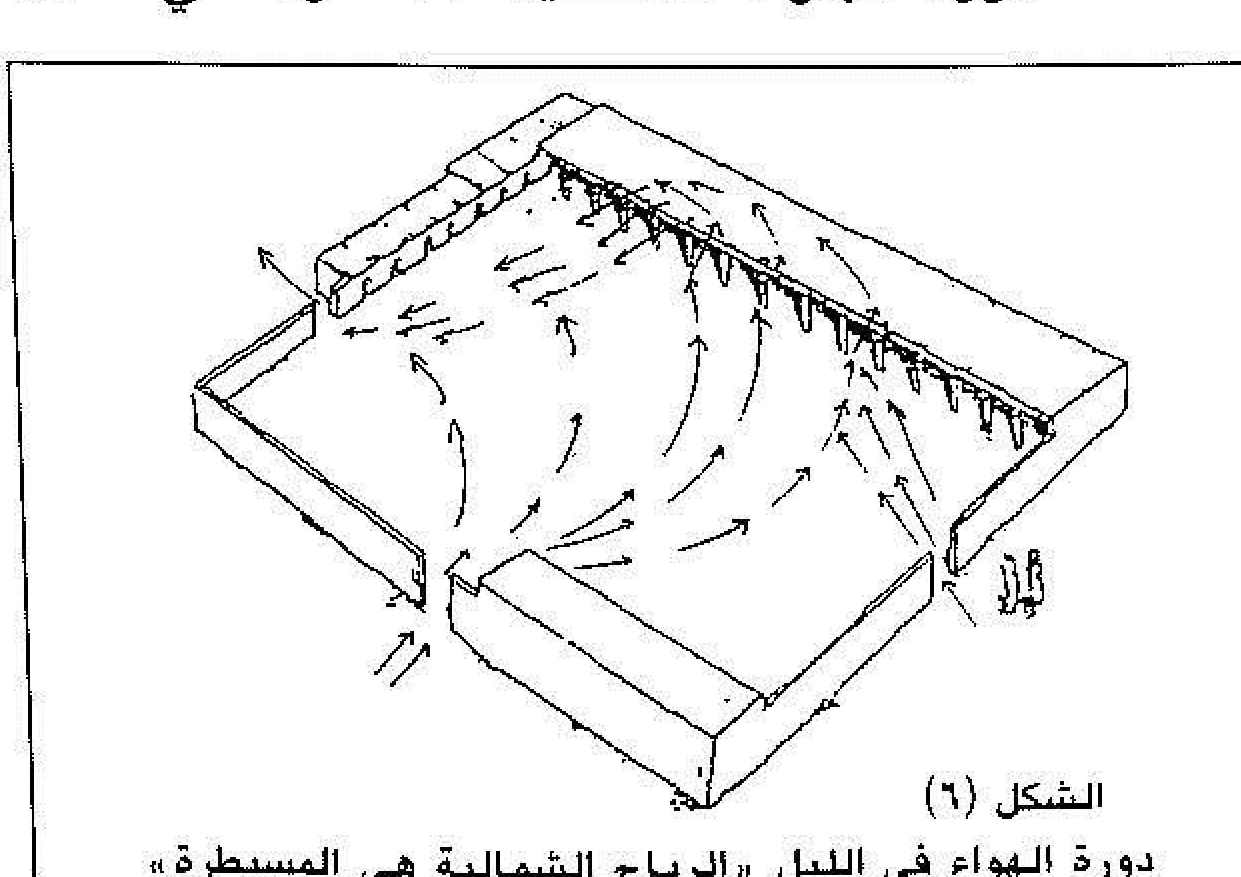
الشكل (٥)
دورة الهواء في الليل «الرياح الغربية هي المسيطرة»

الجنوبي من أعلاه ليصل إلى ساحة المسجد، فينخفض، ويخرج من الباب الشرقي.

أما إذا كانت الرياح الشمالية هي المسيطرة، فسترد مسرعة من الباب الشمالي لتصطدم بالرياح القادمة من الباب الغربي وتجرفها معها باتجاه المظلل، وتدخله من أسفله، ثم يرتفع الهواء نحو الأعلى نتيجة اكتسابه حرارة الجدران، ثم يعبر المظلل من أعلاه باتجاه ساحة المسجد، لينخفض من جديد ويخرج من الباب الشرقي، كما يوضح ذلك الشكل رقم(٦).

والجدير ذكره أن اصطدام الرياح الغربية والشمالية داخل ساحة المسجد تؤدي إلى تهويتها.

أما دورة الهواء الداخلية الثانوية في الليل

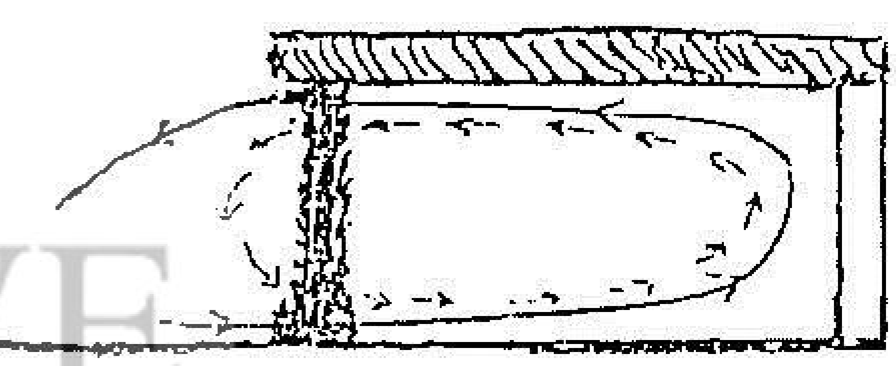


الشكل (٦)
دورة الهواء في الليل «الرياح الشمالية هي المسيطرة»

فستكون بعكس الدورة الثانوية في النهار، إذ ينتقل الهواء من أسفل المظلل إلى أعلاه نتيجة اكتسابه حرارة الجدران المختزنة من النهار صانعاً دورة بعكس عقارب الساعة، وتكون هذه الدورة فعالة أكثر عند اتحادها مع دورة الهواء الرئيسية الناتجة عن الرياح كما يوضحه الشكل رقم(٧).

٣ : ٢ - دراسة التهوية في المظلل الشمالي

تظهر دورة الهواء داخل المسجد أن المظلل الشمالي لن يُهوّى بشكل جيد إلا إذا فتح له منافذ للتهوية من جهة الشمال، وهنا تبرز أهمية جعل النبي صلى الله عليه وسلم الطيقان الأربع في المظلل الشمالي من جهة الشمال، إذ إن الطيقان الأربع ستساهم بصناعة دورة هوائية رئيسية ناتجة عن الرياح.



الشكل (٧)

دورتا الهواء الرئيسية «الخط المستمر» والثانوية «الخط المتقطع» داخل المظلل الجنوبي في الليل

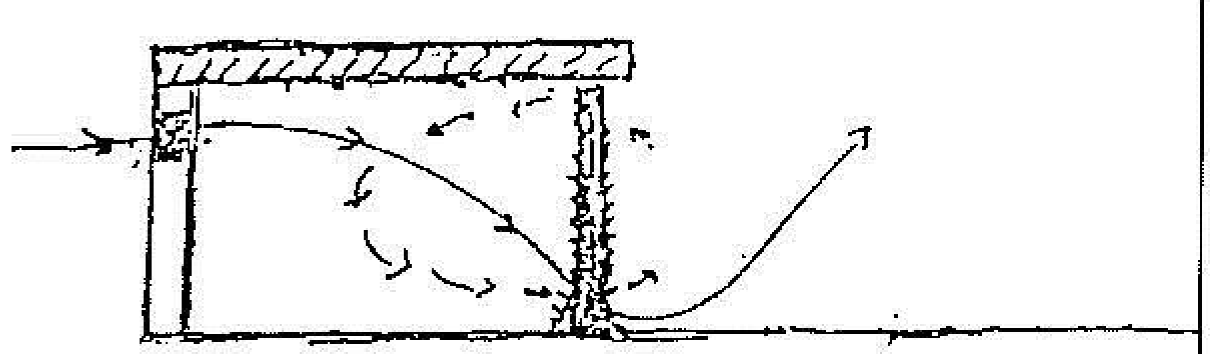
٣ : ٢ : ١ - دورة الهواء في النهار

يوضح الشكل رقم (٨) دورة الهواء في النهار، حيث تدخل الرياح الساخنة عبر الطيقان الأربع مسرعة، وينخفض الهواء نحو الأسفل نتيجة لاكتسابه البرودة الناتجة عن التظليل وجدران المظلل السميكة، ثم يخرج من أسفل المظلل الشمالي إلى ساحة المسجد، فترتفع درجة حرارته، ثم يعبر ساحة المسجد من الباب الشرقي.

أما في حالة ركود الرياح، فإن دورة الهواء ستكون بعكس عقارب الساعة، وعكس اتجاه الدورة الرأسية، وستُجبر بالتالي على اتباع اتجاه الدورة الرئيسية.

٣ : ٢ : ٢ - دورة الهواء في الليل

يوضح الشكل رقم (٩) دورة الهواء في الليل، حين تدخل الرياح الباردة المظلل من الطيقان الأربع مسرعة، فتلتقي مع هواء السقف الساخن وترتفع درجة حرارتها، ثم تخرج من أعلى المظلل باتجاه ساحة المسجد حاملة معها حرارة الجو الداخلي



الشكل (٨)

دورتا الهواء الرئيسية «الخط المستمر» والثانوية «الخط المتقطع» داخل المظلل الشمالي في النهار

للمظلل، وتنخفض باتجاه أسفل الساحة، ثم تعبرها من الباب الشرقي.

أما في سكون الرياح، فإن دورة الهواء الثانوية ستكون باتجاه عقارب الساعة، ومع اتجاه الدورة الرئيسية، وستقوم الدورة الرئيسية بالتالي بتسريع الدورة الثانوية، مما يجعل التهوية فعالة أكثر.

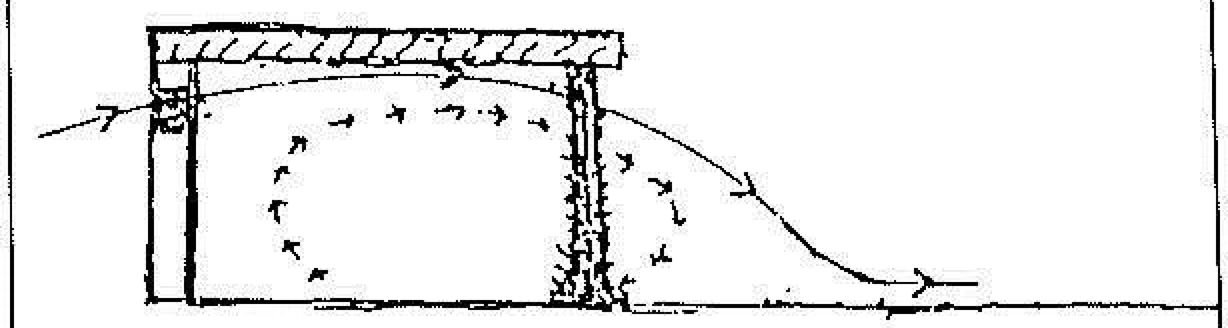
الجدير ذكره أنه عند هبوب العواصف، يمكن إغلاق منافذ المسجد والاعتماد على دورات التهوية الثانوية الداخلية، مما يؤمن نظافة بيئة المسجد، ويجعل الإقامة فيه مريحة.

الاستنتاجات مما سبق ما يلي :

١ - أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمد في بناء مسجده على ما توفره البيئة المحيطة.

٢ - استخدم النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة نظم من نظم التبريد السلبية في تلطيف أجواء المسجد، مما جعل إقامة المسلمين فيه أكثر راحة.

٣ - كان للمسجد رغم بساطة بنائه تصميم حراري مدهش بأقل كلفة وأفضل مردود.



الشكل (٩)
دورتا الهواء الرئيسية «الخط المستمر»، والثانوية «الخط المتقطع» داخل المظلل الشمالي في الليل

٤ – أحدثت الزيادة في حجم الجدران المتناسبة مع زيادة مساحة المسجد ومع كمية الحرارة المختزنة في الجدران، توازناً حرارياً مدهشاً.

٥ – زيادة التغير الحجمي المتناسبة مع زيادة حجم الجدران المعرض لأشعة الشمس أدت إلى وقاية هذه الجدران من التصدع والانهيار.

٦ – كان التظليل فعالاً في تلطيف أجواء المسجد، إذ ساهم في صناعة التيارات الهوائية.

٧ – إن جعل النبي صلى الله عليه وسلم للمسجد أبواباً ثلاثة، كان أمراً فعالاً للتهوية، إذ يمثل البابان الغربي والشمالي منبعين للهواء، فيما يمثل الباب الشرقي مصرفاً له.

٨ – إن فتح الطيقان الأربع للمظلل الشمالي كان ضرورياً لتهويته.

المقترحات

يقترح استمرار هذا البحث ودراسته من وجهة نظر إنشائية هندسية ودراسة انعكاسات بناء مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم على الأبنية الإسلامية التي بنيت بعده، كذلك إمكانية تطبيق هذه المبادىء في عصرنا الحالي

الحواشي والمراجع العربية

١ – بالز، ولفغانغ . الطاقة الكهرشمسية . (دمشق : نقابة المهندسين السوريين، ١٩٨٣)، ص ٣٨٦.

٢ – بكر، عبد الجبار . نخلة التمر . (بغداد : مطبعة العاني، ١٩٧٢)، ص ١٠٨٥.

٣ – جطل، أحمد كمال . رسالة ماجستير . (حلب : جامعة حلب، ١٩٩٣)، ص ١٣٤.

٤ – رفاعي، محمود فيصل . الهيدرولوجيا . (حلب : مطبعة جامعة حلب، ١٩٩٠)، ص ٣٧٨.

٥ – سلقيني، محيي الدين . العمارة البيئية . (بيروت : دار قابس، ١٩٩٠)، ص ٢٣٠.

٦ – سمهودي، علي بن أحمد . وفاء الوفاء . (القاهرة : مطبعة الآداب والمؤيد، ١٣٢٦هـ)، ص ٥٧١.

٧ – شافعي ، محمود فريد . العمارة العربية الإسلامية . (الرياض : جامعة الملك سعود، ١٩٨٢)، ص ٢٨٤.

٨ – صحيح بخاري . (دمشق وبيروت : دار القلم، ١٩٨١).

٩ – عثمان، نجوى . لمحات من الهندسة الإنشائية في كتب التراث . (دمشق : مجلة المهندس العربي، نقابة المهندسين السوريين، ١٩٩٠)، العدد ٩٩.

١٠ – نصور، ضيف الله . الفيزياء للمهندسين . (حلب : مطبعة جامعة حلب، ١٩٨٦)، ص ٣٧٨.

الحواشي والمراجع الأجنبية

11 - BAHADORI M. N., (1993) - I. C. T. P., SMR. 704 - 26, Trieste, Italy.
12 - FAHRENBRUCH A. L. and BUBE R. H., (1983) - Fundamentals of solar cells, Academic Press, Inc., p. 553.
13 - GREEN M. A., (1982) - Solar cells, N. Y. : Prentice Hall, l ed, p. 274.

الطب في الجاهلية

الدكتور محمد فؤاد الذاكري

حلب ـ سوريا

البادية أرض شظف لا أرض ترف، حتى الحجاز وهو بلاد حَضَر لا بلاد بدو، قاحل غير ذي زرع، من أجل ذلك كان عرب الجاهلية عامة وأهل البادية منهم خاصة، أكثر احتمالاً للحرمان والمجاعات، وأقل تعرضاً للأمراض الحائلة من الطعام والشراب.

ويعلل «ابن خلدون» في مقدمته، أسباب وقوع الأمراض وكثرتها بين سكان الحَضَر والأمصار، الذين تغلب على معيشتهم طابع الترف، المتجلي في خصب العيش وتنوع المآكل وكثرتها، فيقول في ذلك: «ووقع هذه الأمراض من أهل الحضر والأمصار أكثر، لخصب عيشهم وكثرة مأكلهم وقلة اقتصارهم على نوع واحد من الأغذية، وعدم توقيتهم لتناولها. وكثيراً ما يخلطون بالأغذية من التوابل والبقول والفواكه رطباً ويابساً في سبيل العلاج بالطبخ، ولا يقتصر في ذلك على نوع أو أنواع، فربما عددنا في اليوم الواحد من ألوان الطبخ أربعين نوعاً من النبات والحيوان، فيصير للغذاء مزاج غريب، وربما يكون غريباً من ملاءمة البدن وأجزائه»(١).

أما البادية فبحسب طبيعتها الجغرافية القاحلة، مما ينعكس على العادات الغذائية لسكانها وقاطنيها ونوعية طعامهم الذي يتصف بالبساطة والتقشف، فيقول ابن خلدون: «وأما أهل البدو فمأكولهم قليل في الغالب، والجوع عليهم أغلب لقلة الحبوب، حتى صار لهم ذلك عادة، وربما يظن أنه جبلة لاستمرارها، ثم الأدم قليلة لديهم أو مفقودة بالجملة، وعلاج الطبخ بالتوابل والفواكه إنما يدعو إليه ترف الحضارة الذين هم بمعزل عنه، فيتناولون أغذيتهم بسيطة بعيدة عما يخالطها ويُقرِّب مزاجها من ملاءمة البدن».

إن اتساع الأُفق في البادية وتفرق المساكن واشتداد الحر في النهار ثم هبوط تلك الحرارة في الليل مع الجفاف البالغ، بخلاف حال المدن المكتظة بالسكان والمحجوبة في أكثر أجزائها من نور الشمس وتخلل الرياح مع الرطوبة، وهكذا تكون الأمراض في البادية أقل عدداً وخطراً من الأمراض في بقية المناطق، كما يقول ابن خلدون: «وأما أهويتهم فقليلة العفن لقلة الرطوبات والعفونات، إن كانوا آهلين أو لاختلاف الأهوية إن كانوا ظواعن. ثم إن الرياضة موجودة فيهم لكثرة الحركة في ركض الخيل، أو الصيد، أو طلب الحاجات لمهنة أنفسهم في حاجاتهم، فيحسن بذلك كله الهضم أو يجود، ويفقد إدخال

الطعام على الطعام، فتكون أمزجتهم أصلح وأبعد من الأمراض، فتقل حاجتهم إلى الطب»(٣).

المداواة في الجاهلية

كان الأطباء الجاهليون في البادية، يداوون بما لهم من الذكاء ومن الاختبار من غير رجوع إلى قواعد ثابتة أو علم منظم، كما استفادوا من خبرتهم بعقاقير بلادهم، وكان أكثرها مستمداً من النبات وتؤخذ شراباً، وأطلق العرب في الجاهلية على الأطباء لفظ (الحكماء) كونهم يجمعون بين العلم والتجربة والنفوذ(٤).

والجدير بالذكر أن الطبيب الجاهلي كان يبدأ بالنظر إلى وجه المريض ويجسّ يده، ومن ذلك قول عنترة:

يقول لك الطبيب دواك عندي

إذا ما جس كفك والذراعا

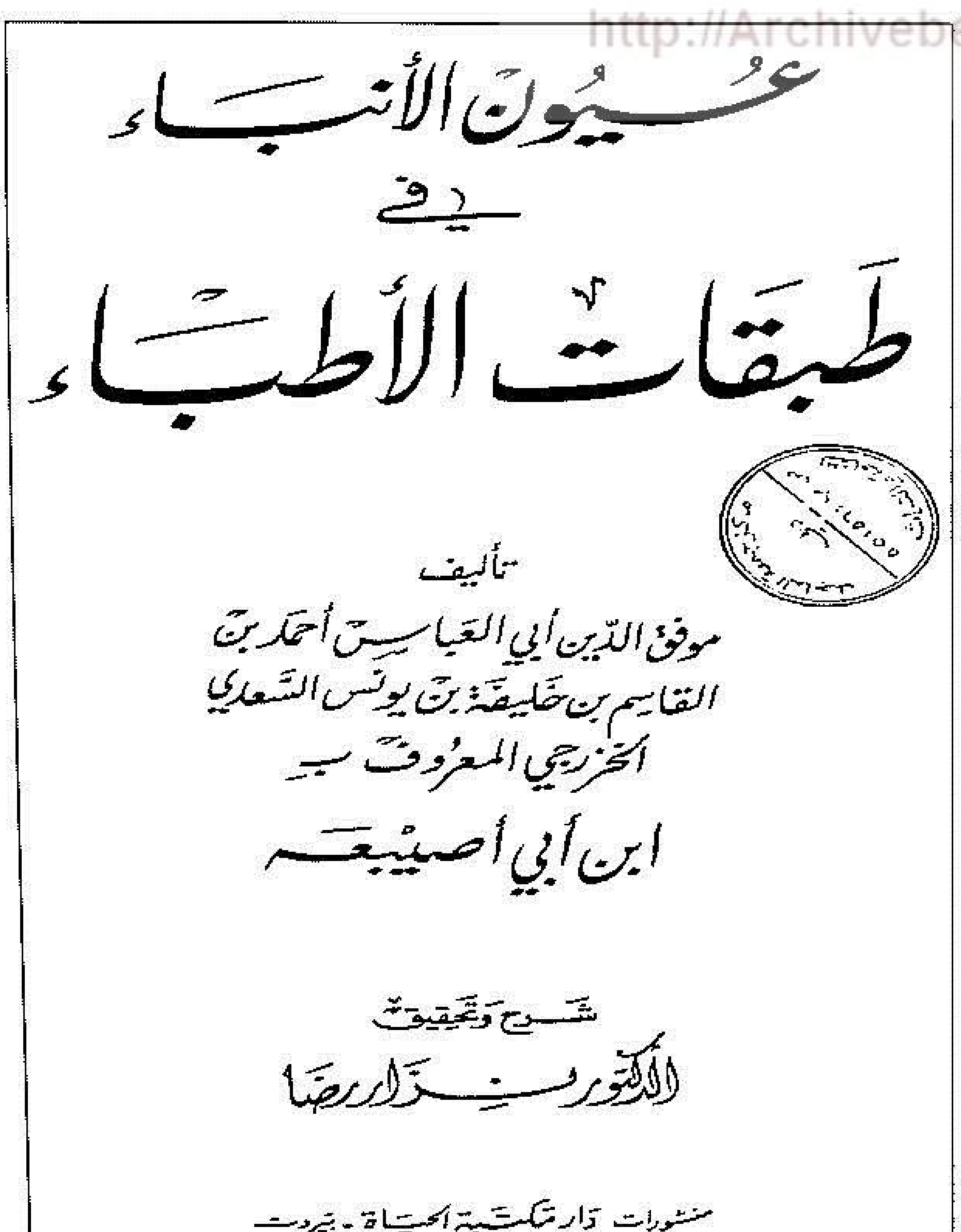
دستور الطب في الجاهلية

ذكره مؤرخ الأطباء الأشهر «ابن أبي أصيبعة» (٦٠٠ – ٦٦٨هـ)، وذلك في محاورة الطبيب الجاهلي «الحارث بن كلدة الثقفي»، حين وفد على (كسرى أنوشروان)، وتتلخص أجوبة «الحارث» فيما يلي: «أصل التطبيب الأمر بالجوع والحمية، والرجوع بالأجسام إلى ما كانت قد تعودته في أيام صحتها من المأكل والمشرب والراحة والعمل، والجاهل أكثر حاجة إلى عناية الطبيب من غير الجاهل، وعلى الطبيب أن يداري المريض الجاهل حتى يحمله على قبول المداواة، والداء الدوي هو إدخال الطعام على الطعام، فهو الذي يفني البرية ويهلك السباع في جوف البرية، والتخمة إن بقيت في الجوف قتلت، وإن تحللت –هضمت وتفرقت في البدن– أسقمت. وتكون الحجامة –استخراج الدم من العروق– في نقصان الهلال –في النصف الثاني من الشهر القمري– في يوم صحو لا غيم فيه والنفس طيبة، لنزول يفاجئك وهم يباعدك، ولا يجوز أن يدخل الرجل الحمام وهو شبعان أو يغشى أهله وهو سكران، أو يقوم بالليل وهو عريان، أو يأكل وهو غضبان»(٥).

وقال الحارث: «ارفق بنفسك يكن أرخى لبالك، وقلل من طعامك يكن أهنأ لمنامك، وأما الدواء فما لزمتك الصحة فاجتنبه، فإن هاج بك داء فاحسمه بما يودعه قبل استحكامه –أي ابدأ المداواة مع أول المرض– وأفضل اللحوم لحم الضأن الفتي، وكل الفواكه في إقبالها، وحين آوانها، واتركها إذا أدبرت وولت وانقضى زمانها»(٦).

نلاحظ أن هذه النصائح تندرج في باب الطب الوقائي، والجدير بالذكر في أن الجاهليين عنوا بالجراح وتضميدها ومداواتها لكثرة حاجتهم إلى ذلك في الحروب وعرفوا عدداً من الأمراض منها:

الحمى العامة وحمى الغب: التي تصيب المريض يوماً وتتركه يوماً. **وحمى الربع**: التي تصيب ربعاً، تصيب المريض يوماً وتتركه يومين ثم تعود إليه في اليوم الرابع. وعرفوا **الزحير أو الزحار**: وهو استطلاق البطن بشدة، وتقطيع في البطن. والأسر: احتباس


عيون الأنباء
في
طبقات الأطباء

تأليف
موفق الدين أبي العباس أحمد بن
القاسم بن خليفة بن يونس السعدي
الخزرجي المعروف بـ
ابن أبي أصيبعة

شرح وتحقيق
الدكتور نزار رضا

منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت

البول. **والحصر**: احتباس البطن والإمساك الشديد. **والسل أو السلال**: وهو قرحة تحدث في الرئة. وكذلك **الدبلة واليرقان**: وهو داء يصفر منه المريض(٧).

وعرف الجاهليون من الأمراض أيضاً **الكباد**: وهو وجع الكبد من كسل فيه أو من قرحة، فقال مجنون ليلى:

ولي كبد مقروحة من يبيعني
بها كبداً ليست بذات قروح
أباها عليَّ الناس لا يشترونها
ومن يشتري ذا علة بصحيح

والقلاب: داء القلب، **والقلبة**: داء للقلب وتعب، والمصاب به مقلوب ومفؤود. **والممعود**: هو الذي فسدت معدته فلم تستمرئ الطعام(٨).

وقد عرفوا **الزكام**، والشاعر الجاهلي «علقمة الفحل» لم يمنعه زكامه من استنشاق عبير محبوبته لشدة طيبه وذكائه، ويقول في ذلك:

يحملن أتوجة نضج العبير بها
كأن تطيابها في الأنف مشموم
كأن فأرة مسك في مفارقها
للباسط المتعاطي وهو مزكوم(٩)

وكان الجاهليون يداوون، إذا لم ينجح في المريض علاج، **بالكي**، ومنه المثل السائر: «آخر الدواء الكي». والكي: حرق بقعة صغيرة من الجسم، بوساطة حديدة محمية بالنار، بعدئذ يترك مكان الكي مفتوحاً، بأن يوضع فيه حبة حمص مثلاً، وكان الجاهليون يعتقدون أن أسباب المرض تخرج من الصديد الذي يخرج من مكان الكي.

كما ذكروا **المسواك** لتنظيف الأسنان، ويقول «امرؤ القيس» في معلقته المشهورة:

وتعطو برخص غير شنن كأنه
أساريع ظبي أو مساويك إسحل(١٠)

وقد ذكر «الجاحظ» خبر أسرة تتوارث دواء لعضة **الكلب الكَلِب**، وتتعلق «بالأسود بن أوس بن الحمرة» الذي أتى «النجاشي» ملك الحبشة، ومعه امرأته وهي بنت «الحارث أحد بني عاصم بن عبيد بن ثعلبة»، فقال له النجاشي: لأعطينك شيئاً يشفي من داء الكلب، فأقبل حتى إذا كان ببعض الطريق أتاه الموت، فأوصى امرأته أن تتزوج ابنه «قدامة بن الأسود»، وأن تعلمه دواء الكلب، ولا يخرج ذلك إلى أحد، فتزوجته نكاح مقت(١١)، وعلمته دواء الكلب، وظل الدواء يُتداول بين أفراد تلك الأسرة جيلاً بعد جيل(١٢).

ولا ريب في أن عرب الجاهلية كانوا يعرفون عوارض للأمراض، لا يبرأ صاحبها، كالصداع الدائم الذي لا يُعرف سببه، فقد قال عنترة في مجال الفخر والحماسة مع التهكم:

وسيفي كان في الهيجا طبيباً
يداوي رأس من يشكو الصُداعا

وقريب من ذلك قول أوس بن حجر:

فهل لكم فيها إلي، فإنني طبيب
بما أعيا النطاسي حذيما

طب التمائم والرقى والتنجيم

داوى عرب الجاهلية بالرقى والتمائم والتنجيم، فقد كان معظمهم يعتمدون على العرّافين والكهنة، فيعرضون عليهم أمورهم، ليستفسروهم ويستشيروهم في شؤون حياتهم وأحوالهم ويستطبوهم الشفاء من أمراضهم بالتكهن والكهانة، التي هي إدعاء بعلم الغيب ومستقبل الزمان وأسرار الإنسان(١٣).

والجدير بالذكر أن بعض عقلائهم كان اعتقادهم بكهانهم لا يصل إلى درجة التسليم المطلق، بل يشوبه بعض ريب بلغت حد التهكم على الأصنام حين جاء رجل من بني ملكان يتلمس بركة الصنم (سعد) مع إبله التي نفرت من الصنم، فأخذ حجراً ورمى به الصنم، وقال:

أتينا إلى سعد ليجمع شملنا
فشتتنا سعد فلا نحن من سعد

وهل سعد إلا صخرة بتنوفة

من الأرض لا يدعو لغي ولا رشد

أوابد العرب

هي مفاهيم كانت سائدة عند عرب الجاهلية، وإن بعضها لا يزال يحيا حتى عصرنا مثل: رمي سن الصبي المثغر في الشمس، وهذه المفاهيم لا تعتمد على أساس علمي، ولكنها تؤيد بأخبار تنم عن ذكاء من حدثت معهم، كما تنم عن براعة رواتها إذا افترضنا اختلاف تلك الأخبار(١٥)، وهي تدخل في باب الطب الوقائي النفسي، نذكر بعضاً منها لطرافتها: أن الغلام إذا سقطت له سن من الأسنان اللبنية، أخذها بين السبابة والإبهام، واستقبل الشمس إذا طلعت، وقذف بها منادياً: يا شمس أبدليني بسن أحسن منها. زعماً منهم أنه إذا لم يفعل ذلك ربما نبتت سنه الدائمة بشكل غير صحيح أو سيئة التكوين(١٦)، قال طرفة بن العبد:

بدلته الشمس من منبته

برداً أبيض مصقول الأشر(١٧)

وكذلك زعموا أنه إذا ظهرت بثور على شفة الصبي، حمل منخلاً على رأسه، ونادى بين بيوت الحي (الحلَى الحلى)، فتلقي له النساء كسر خبز وأقطاع التمر واللحم في المنخل، ثم يلقي بها للكلاب فتأكلها فيبرأ من المرض(١٨).

وكانوا يعلقون «كعب الأرنب» على أنفسهم، زاعمين أنه وقاية من العين والسحر قائلين، إن الجن تنفر من الأرنب لكونها تحيض، قال الشاعر:

ولا ينفع التعشير إن حم واقع

ولا ودع يغني ولا كعب أرنب

وكذلك اعتقدوا أن الرجل إذا خدرت رجله، فذكر أحب الناس إليه ذهب عنه الخدر، قالت امرأة من كلاب:

إذا خدرت رجلي ذكرت ابن مصعب

فإن قلت عبدالله أجلى فتورها(١٩)

الأطباء العرب في الجاهلية

من أشهرهم: **الحارث بن كلدة الثقفي** «وهو من أهل الطائف، رحل إلى فارس، وتعلم الطب وتمرن هناك، وعرف الداء والدواء، وظل حياً في أيام الرسول صلى الله عليه وسلم، وأيام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاوية، وكان له معالجات كثيرة ومعرفة بما كانت العرب تعتاده، وتحتاج إليه من المداواة، وله كلام مستحسن فيما يتعلق بالطب وغيره»(٢٠). منها محاورته مع كسرى أنوشروان، كما مر معنا.

و**النضر بن الحارث بن كلدة الثقفي**، وقد سافر كأبيه (الحارث) إلى بعض البلاد، واجتمع مع الأفاضل والعلماء بمكة وغيرها وعاشر الأحبار والكهنة، وحصل من العلوم القديمة أشياء جليلة القدر، واطلع على علوم الفلسفة وأجزاء الحكمة، وتعلم من أبيه أيضاً ما كان يعلمه من الطب وغيره(٢١).

ومن الذين لهم شهرة في صناعة الطب في الجاهلية **الشمردل بن قباب الكعبي**(٢٢).

ومن الذين مارسوا الطب في الجاهلية (**ضماد بن ثعلبة الأزدي**) من أزد شنوءة(٢٣).

وابن **أبي رمثة التميمي** من أطباء الجاهلية الذين كانوا يجيدون صناعة الجراحة، وقد برع فيها، ولكنه كان قليل العلم بالتطبيب، قال عنه ابن أبي أصيبعة: «كان طبيباً في عهد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– مزاولاً لأعمال اليد وصناعة الجراح....»(٢٤).

خاتمة

لاريب أن العرب في الجاهلية، قد أرشدتهم تجاربهم وظروف حياتهم القاسية إلى تعلم واستنباط بعض العلوم الطبية، لدرء آلام الأمراض عنهم، وقدموا نصائح وإرشادات قيمة في مجال الطب الوقائي، بما اشتهروا به من الذكاء والفطنة والحكمة وتشهد على ذلك الحضارات العريقة التي شيدوها، كالتبابعة في اليمن، والمناذرة والغساسنة في الشمال، ولكن لم يحفظ لنا من مساهماتهم الطبية إلا آثار قليلة.

الهوامش

١ – ابن خلدون، من مقدمة ابن خلدون «السياسة والاقتصاد»، المختار من التراث العربي، (٢)، (دمشق : مطبعة وزارة الثقافة، ١٩٧٨م)، ص٣٧٧.

٢ – المصدر السابق، الصفحة نفسها.

٣ – المصدر السابق، الصفحة نفسها.

٤ – الطويل، توفيق، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة (٨٧)، (الكويت : ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م)، ص١١٩.

٥ – ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، (بيروت : منشورات دار الحياة، ١٩٦٥م)، ص١٦٢.

٦ – المصدر السابق، ص١٦٣.

٧ – النويري، شهاب الدين أحمد، نهاية الأرب في فنون الأدب، (القاهرة : مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٦هـ = ١٩٣٧م)، ٣:٣٣٩–٣٤٠.

٨ – المصدر السابق، ص٣٤٠.

٩ – الأعلم الشنتمري، يوسف بن سليمان بن عيسى، أشعار الشعراء الستة الجاهليين، (بيروت : منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩م)، ١:١٥٠.

١٠ – المصدر السابق، ١:٣٥.

١١ – نكاح المقت: أن يتزوج الرجل امرأة أبيه بعده، وقد نص القرآن الكريم على تحريمه في قوله تعالى: «ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف».

١٢ – الجاحظ، من كتاب الحيوان، السفر الثاني، (سلسلة من التراث العربي: ١٢)، (دمشق : مطبعة وزارة الثقافة، ١٩٧٩م)، ص٢٦٧–٢٦٨.

١٣ – السعيد، عبدالله عبد الرزاق مسعود، نشأة الطب، (عمان : دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م)، ص٥٤.

١٤ – الشطي، شوكت، رسالة في تاريخ الطب، (دمشق : مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠م)، ص١٦.

١٥ – القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الغزاري، صبح الأعشى في كتابة الإنشا، السفر الأول، (سلسلة المختار من التراث العربي: ١٧)، (دمشق : منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨١م)، ص٤٩٩.

١٦ – الشطي، شوكت، السفر الأول من تاريخ الطب، (دمشق : الجامعة السورية، ١٩٥٦م)، ص١١٤.

١٧ – أشعار الشعراء الستة الجاهليين، ٢:٦٥.

١٨ – رسالة في تاريخ الطب، ص١١٥.

١٩ – صبح الأعشى في كتابة الإنشا، ص ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨.

٢٠ – كحالة، عمر رضا، العلوم العلمية في العصور الإسلامية، (دمشق : المطبعة التعاونية، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م)، ص٦.

٢١ – المصدر السابق، ص٦.

٢٢ – العسقلاني، ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، (القاهرة : مطبعة دار السعادة بمصر، ١٣٢٨هـ، طبعة مصورة عن دار صادر، بيروت)، ٢:١٥٦.

٢٣ – المصدر السابق، ٢:٢١٠.

٢٤ – عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص١٧٠ – ١٧١.

المصادر والمراجع

١ – ابن أبي أصيبعة . عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا. بيروت : منشورات دار الحياة، ١٩٦٥.

٢– ابن خلدون . من مقدمة ابن خلدون «السياسة والاقتصاد»، المختار من التراث العربي (٢). دمشق : مطبعة وزارة الثقافة، ١٩٧٨.

٣ – الأعلم الشنتمري، يوسف بن سليمان بن عيسى . أشعار الشعراء الستة الجاهليين، بيروت : منشورات دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩.

٤ – الجاحظ . من كتاب الحيوان، السفر الثاني، (سلسلة المختار من التراث العربي؛ ١٢). دمشق : مطبعة وزارة الثقافة، ١٩٧٩.

٥ – السعيد، عبدالله عبدالرزاق مسعود . نشأة الطب. عمان : دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٩٨٥.

٦ – الشطي، شوكت . رسالة في تاريخ الطب. دمشق : مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠م.

٧– الطويل، توفيق . في تراثنا العربي الإسلامي، (سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٧). الكويت، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥.

٨ – العسقلاني، ابن حجر . الإصابة في تمييز الصحابة. القاهرة: مطبعة دار السعادة، ١٣٢٨هـ، طبعة مصورة عن دار صادر، بيروت.

٩ – القلقشندي، أحمد بن علي بن أحمد الغزاري. صبح الأعشى في كتابة الإنشا. السفر الأول، (سلسلة المختار من التراث العربي؛ ١٧)، دمشق : منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨١.

١٠ – كحالة، عمر رضا . العلوم العلمية في العصور الإسلامية . دمشق : المطبعة التعاونية، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.

١١ – النويري، شهاب الدين أحمد . نهاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٦هـ = ١٩٣٧م.

طب الجلد عند القُمْري

من خلال كتابه غنى ومنى

الدكتور حنا توفيق بشور
أخصائي في الأمراض الجلدية
طرطوس - سوريا

كتاب غنى ومنى للقمري، كتاب جامع للأمراض ومداواتها، مع ذكر لأقوال بعض الأطباء السابقين فيها، رتبه مؤلفه في ثلاث مقالات: الأولى في الأمراض الحادثة في البدن من الفرق إلى القدم، الثانية في العلل الظاهرة، والثالثة في أنواع الحميات.

البحث هو عرض للحالات الجلدية الهامة، والملاحظات السريرية المتميزة، والمعالجات النوعية، الواردة في المقالتين الأولى والثانية من كتاب غنى ومنى للقمري.

طب الجلد عند القمري من خلال كتابه غنى ومنى:

بسم الله الرحمن الرحيم، رب تمم بالخير، قال أبومنصور الحسين بن نوح القُمري، إني لم أزل في صباي ومنذ عقلت أحب العلوم الطبيعية وتنازعني نفسي إليها وخصوصاً علم الطب، لما كنت أرى فيه من إزاحة الأنفس وتخليصها من الآلام وإعادتها إلى الصحة بعد السقام وإحراز الحظ من الدنيا والآخرة.

هكذا يفتتح القُمْري أو القَمَري كتابه غِنى ومَنى أو الغِنى والمُنى أو غِنى ومِنى، وقد بحث هذا الموضوع بشكل مفصل من قبل الدكتورة غادة الكرمي في بحثها المقدم في المؤتمر العالمي لندوة الأول تاريخ العلوم عند العرب (حلب ١٩٧٧)، ومن قبل الباحثة وفاء تقي الدين في بحثها المنشور في الجزء الثالث من المجلد الستين من مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق.

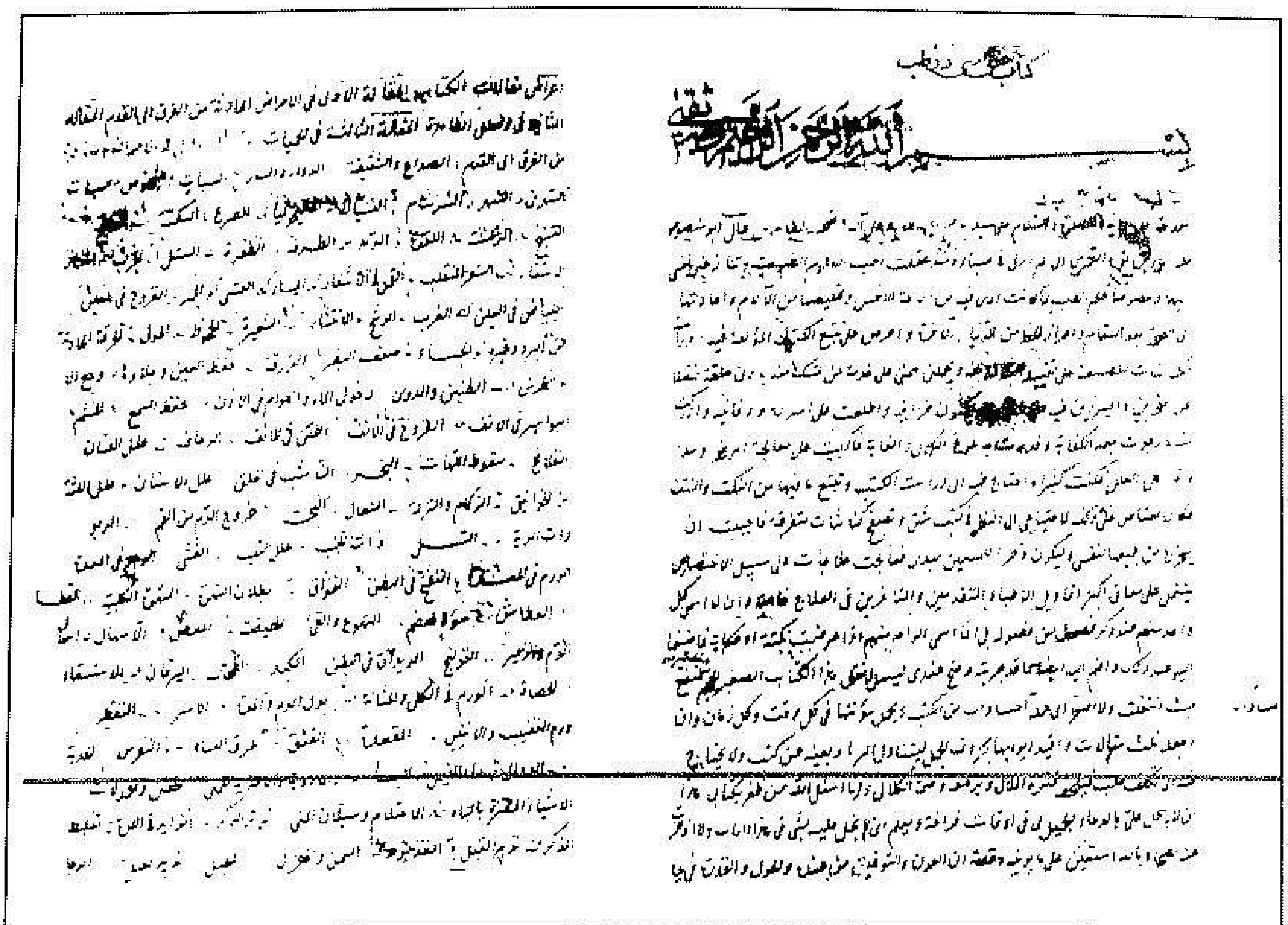
عاش أبو منصور في بخارى في القرن الرابع الهجري، وكان الطبيب الخاص للأمير المنصور الساماني، وتجمع آراء المؤرخين أنه توفي عام ٣٩٠ للهجرة.

من مطالعة عدة مخطوطات من كتاب غنى ومنى، وجدت فيه الكثير من الأمراض الجلدية، بعضها في المقالة الأولى، أما المقالة الثانية فهي مؤلف كامل في الأمراض الجلدية، وكي لا أطيل سأكتفي بسرد الحالات الهامة والتي أجد فيها تجديداً أو ابتكاراً سواء في التشخيص أو في المعالجة والتدبير.

في المقالة الأولى:

وفي باب قمل الأشفار، يورد بين معالجات هذا الداء

مركبات الزئبق، وحالياً نستعمل في علاجه مرهم الزئبق الأصفر. **وفي باب القلاع** يقول: القلاع قروح حارة يحدث في سطح جلدة الفم وأكثر ما يحدث ذلك في الصبيان إذا كان لبن الظئر رديا لزجا ولم يتعهد غسل فمه وإذا لم ينهضم اللبن جيداً وهي سريعة البرء. ويذكر المعالجات ثم يقول: فإن كان الطفل صغيراً لم يدخل بعد في الأكل فأغذ الظِئر بما وصفت، وإن كان القلاع في الكبار وكان أبيض اللون فإنه يحدث عن رطوبات مالحة بلغمية، ثم يورد المعالجات ومن بينها الدلك بالملح. مما سبق يمكن أن نستنتج إن ما يقصده بقلاع الرضع ويقول إنه سريع البرء هو التهاب الفم بالمبيضات البيض كما أجد ملاحظة هامة فيما أورده فهو يشير إلى أن الأدوية والأغذية تنتقل عن طريق حليب الأم ويقترح معالجة المرضع بدل الطفل إذا كان بعمر صغير ولم يتمكن من تناول العلاج. وأما علاج القلاع بالدلك بالملح، فهو واحد من أنجح العلاجات المستعملة للقلاع. **وفي باب الدوالي** يقول: هذه العلة عروق غلاظ ملتوية متفننة الالتواء شديدة الخضرة والغلظ تظهر في الساق وسببه دم سوداوي تنصب إليها وأكثر ما يحدث لمن يتعب رجليه بالمشي أو بالركوب الطويل. ويقول **في باب داء الفيل**: هذه العلة يعظم فيها الرجل ويغلظ حتى يفرط جداً ويكمد لونها ويظهر فيها الدوالي وإذا انفجر فلا علاج له. ثم يصف من بين المعالجات شد الطرف المصاب بأربطة بدءاً من العقب إلى فوق، وهذا ما نتبعه حالياً.



الورقتان الأولى والثانية من مخطوط غنى ومنى، نسخة الظاهرية ـ رقم: ٧٨٨٩

أما المقالة الثانية

والمخصصة بشكل كامل للأمراض الجلدية فوجدت فيها ما يلي:

في باب السعفة، يقسمها إلى نوعين فهو يقول: السعفة نوعان منها رطبة متصمغة، ويابسة خشكريشية. وفي **باب داء الثعلب وداء الحية** يقول: الفرق بينهما أن داء الثعلب انتثار الشعر وداء الحية انتثار الشعر والجلد معه ويكون شكله مستطيلاً. ولم أستطع تحديد ما قصده بوصف داء الحية. أما المعالجات فأغلبها منفطات مثل البصل والثوم، ثم يدهن بالدهن لتلطيف اللذع. **في باب القرع والصلع** يقول: أما القرع فإن بروه في الصبيان أسرع وفي المسنين أصعب وما كان منه مولوداً فلا علاج له. وأما ما كان من القروح فإن أحمرّ بالدلك برأ، وإلا فعالج نحو علاج داء الثعلب وينبغي أن يدلك إلى أن يتنفط فإذا تنفط عولج بمرمم الاسفيداج ثم ذلك ثم عولج إلى أن يبدو الشعر. ويقول **في الصلع**: يسرع الصلع إلى من يكون شعر صدره كثير كثافة، ولا يصلع الخصيان والنسا. وهذه ملاحظات سريرية عظيمة. ثم يضيف على لسان ابن رين أن إدمان العمامة يجفف جلدة الرأس ويورث الصلع. **وفي باب تسويد لون الوجه** يقول: إن الذي يسود اللون هو التعرض للشمس والريح وأكل الأغذية المالحة والتعب وهجر الاستحمام. أما **الكلف** فيقول فيه: أما الكلف فسببه بخار يرتفع إلى الوجه من أخلاط فاسدة في المعدة وأكثر ما يحدث في النساء وخاصة بالحوامل لكثرة الفضول المجتمعة فيهن لانقطاع الطمث. وينصح بالمعالجة بتراب الزيبق.

ثم **يصف البهق الأسود والأبيض** فيقول: البهق نوعان أحدهما أبيض وسببه احتقان بلغم فاسد في سطح الجلد والآخر أسود وسببه احتقان السوداء ويصف معالجات للأبيض وينصح بأن يطلى عليه الصابون طليا في الشمس. واعتقد أن ما يصفه هو النخالية المبرقشة العادية والقاصرة.

ثم **يفرق بين البرص والبهق الأبيض** فيقول: إن شكل البهق يكون مستديراً صغيراً ولا يكون شديد البياض ولا يبيض الشعر الذي عليه. وهذا تشخيص تفريقي دقيق جداً بين النخالية المبرقشة القاصرة والبهاق. ويذكر علاجاً للبرص، مجموعة مواد تطلى ويتعرض المريض للشمس، كما ينصح بمعالجة البرص بالمنفطات مع التعرض للشمس، وفي النهاية يقول وفي حال فشل هذه المعالجات نلجأ لاستعمال أصبغة على جلد المنطقة المصابة ويذكر اثنين منها واحد يدوم عشرين يوماً والآخر ثمانية أيام، وحالياً عندما نفلس في معالجة مريض البهاق نلجأ إلى أصبغة مشابهة تصنّع تحت اسم (COVERMARK).

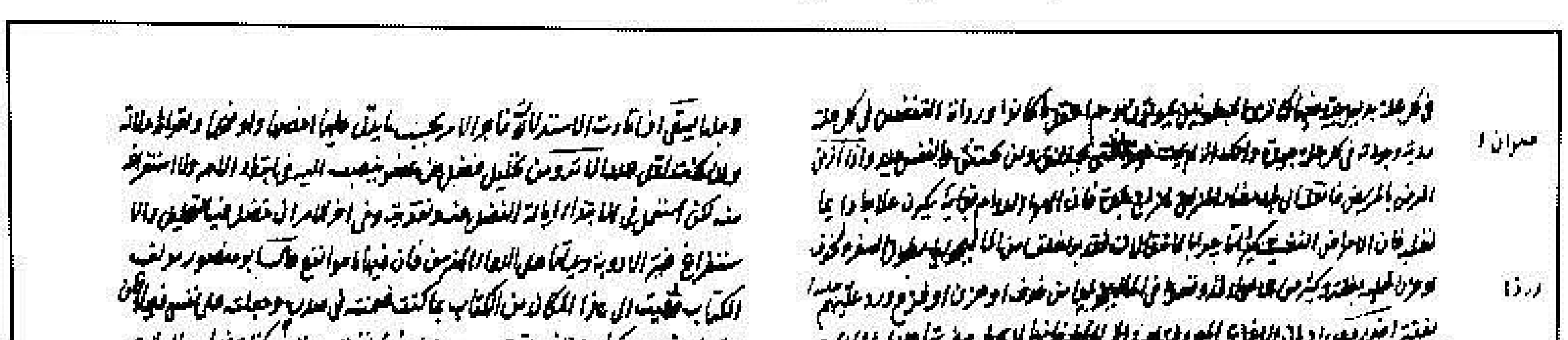
ثم **يصف الجذام** ويقسمه إلى نوعين ويقول: ولد المجذوم لا يسلم من الجذام، ثم يضيف إذا بدأت الأعضاء تسقط فليؤس من برءه. يصف الدم الميت تحت الجلد (الكدمة) فيقول: وهو إنما يكون من ضربة أو سقطة. ويورد معالجات ثم يضيف: فإن كان الدم الميت تحت الظفر فشق الظفر بالسكين الحادة بالوراب وسيّل الدم ثم ردّ الظفر إلى مكانه. **ويصف الداحس** فيقول: هو ورم يظهر في أصول الأظفار مؤلم ملتهب جداً شديد الضربان يهيج منه في الأكثر الحمى ويبلغ وجعه الإبط والأربية. ويبين المعالجات يصف الأدوية المخدرة، كطلاء الأفيون والبنج المذابين بالخل. كما ينصح بغمس الإصبع في الثلج حتى يَخْدَر. ثم يضيف إذا أخذ الداخس أصل الظفر كله فإن الظفر يسقط ولا ينبغي أن يعبث به كي لا يكون ما يخرج معوجاً. ويقسم **الثآليل** إلى نوعين أحدهما رطب لين والآخر صلب جاسي ويقال له المسامير. ويصف الشقاق في العقب وينصح بعلاجه بالأدهان المرطبة.

وفي باب القمل والصيبان يقول: سبب تولد القمل رطوبة فاسدة تغلظ عن مقدار العَرَق قليلاً فلا تنفذ من المسام ويكون تولدها في عمق الجلد لا في سطحه وأكثر ما يقع ذلك في الأسفار من تغيرّ المياه وكثرة التعب والعرق والوسخ وقلة الاستحمام ولزوم الثوب الواحد. ومن المعالجات لقمل الرأس طلي الرأس بالزيبق المقتول مع دهن الورد.

أما الجرب والحكة فيقول فيهما: الجرب نوعان رطب ويابس ويذكر من أسبابه قلة الاستحمام وتكاثف الوسخ ويقول علاج اليابس الحمام الدايم. أما الرطب فيصف له طلاء يتضمن الزيبق المقتول وآخر عن ابن سرافيون يتضمن الكبريت الأخضر، وآخر يتضمن الكبريت العادي المسحوق بالخل.

أما علاج الحكاك فينصح بالخشخاش المسحوق مع الخل، أما حكاك الخصي (الصفن) فينصح بطلاء يحوي نوشادر ونشا وخل وصبر. ويقول: أما حكاك الأصابع في أيام البرد وكان هناك انتفاخ فيها فليصب عليها ماء حار.

باب الدماميل والقروح: سبب الدمل كثرة الدم الخالص من كيفية حادة، والركوب والتعب بعد استبقاء الطعام والذي وقع إلى العامة أن الدمل منذر بالصحة



الورقتان الأخيرتان من مخطوط غنى ومنى، نسخة الظاهرية - رقم: ٧٨٨٩



الورقتان الأولى والثانية من مخطوط غنى ومنى، نسخة الظاهرية ـ رقم: ٧٨٦٤

إنما هو لأنه لا يحدث إلا من دم لا يكون إلا للأصحاء ولمن اعتدلت الأخلاط في بدنه وعلاجه الذي يَمْنَع من يولده، الفصد والحجامة وتعاهد الإسهال، والإقلال من الحلواء والشراب الغليظ.

ويتحدث عن نوع من القروح التي فيها عظم فاسد وأعتقد أن المقصود ذات العظم والنقي فيقول: فإن كان في القرح عظم فاسد فعلامته أن القروح يندمل ثم يعاود التقيح ويسيل منه صديد رقيق فإن أزمن وطال ذلك فليؤخذ الميل فيه ويحس فيه ثم يبط حتى ينتهي إلى العظم ويحك العظم أو ينشر أو يقطع على نحو ما ينبغي ثم يعالج بالذرور المنبت للحم. ثم يضيف: كل خراج حوله حمرة فإنه لا يبرأ حتى يذهب تلك الحمرة عنه، وإن بقيت تلك الحمرة أسرع إليه العفن.

الخنازير: غدد يصلب ويتحجر ولا يكون قطعة لكنه عدد مثل الجوز يضمه كيس وربما عظم حتى يفرط جداً وأكثر ما يتولد في العنق والآباط والأربية.

الآكلة: قرحة تبدو وتبادر إلى السعي. ويذكر أن علاجها يكون بالنار. وقد تكون الأبتليوما القاعدية ونعالجها حالياً بالكي الكهربائي.

العرق المديني: يبدأ بذكر علة تولده ثم يقول: أكثر ما يكون في الساقين وقد يكون في مواضع أخرى ويحدث في البلدان الحارة، ثم يضيف: يحدث في العضو قبل خروج العرق تلهب ثم تنفط، ويبتدي العرق بالخروج. ويذكر معالجات موضعية متعددة ويضيف: أما إذا خرج (العرق) فينبغي أن يلف كل ما يخرج منه على فضة أسرب وزنها درهم واحد ويعقد فإنه يجر بثقلها ويطول ويخرج أسرع ومتى خرج منه شيء لف وعقد وإن طال قطع منه شيء ولف الباقي ويحذر أن ينقطع من أصله لأنه إن انقطع وتقلص ودخل في اللحم أورث ورماً وقروحاً ردية ولكن ينبغي أن يدارى قليلاً قليلاً حتى يخرج على آخره ولا يبقى منه في الجسد شيء ثم يضمد الموضع.

هذا ما وجدته في المقالتين الأولى والثانية من كتاب غنى ومنى للقمري، أوردت أهمه في صفحاتي هذه.

إن هذه الملاحظات هامة ودقيقة تنم عن فكر طبي سريري عميق، إن هذا الطبيب يستحق من الاهتمام والدراسة أكثر مما ناله حتى الآن، آمل أن يكون بحثي حافزاً للمهتمين بتاريخ الطب لدراسة كتاب غنى ومنى، ومحاولة تحقيقه.

المصادر والمراجع

١ – ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء.

٢ – تقي الدين، وفاء. القمري وكتابه غنى ومنى، مجلة مجمع اللغة العربية، ٦٠:٣.

٣ – فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية، الطب والصيدلة، وضعه الدكتور سامي خلف حمارنة. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٦٩.

٤ – الكرمي، غادة. الطب العربي في القرن العاشر الميلادي، بحث قدم في الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب (حلب ١٩٧٧).

٥ – مخطوطات كتاب غنى ومنى في المكتبة الظاهرية في دمشق (رقم ٧٨٨٣، ٧٨٨٩، ٧٨٦٤).

الباقولي «جامع العلوم»
عالم وعَلم إسلاميّ تبعث آثاره

الدكتور عبد الإله نبهان
حمص - سوريا

بعض الكتّاب والمصنّفين ينال حقّه من الشهّرة واهتمام الناس به في حياته وبعد مماته، وتمضي السنون تليها السنون والناس وعلماؤهم إليه منصرفون، وعلى مؤلفاته منكبون، يحصلون منها ما يحصلون ويعيدون ويكررون، خذ من القدماء على سبيل المثال لا الحصر: الجاحظ والمعري والمتنبي.. وخذ من المحدثين طه حسين وجبران خليل جبران وأحمد شوقي.. كيف تستطيع أن تحصي ما كتب عن أولئك الأقدمين وهؤلاء المحدثين؟! وعلى الشاطئ الآخر كم من عالم لا يقل علماً إن لم يزد، وأديب مبدع لا يقل إبداعه عن إبداع غيره.. تدفع به الأيام إلى الزوايا المنسية، والخبايا الخفية، ولا يبقى منه إلا ترجمته الموجزة في كتاب، لا تنفع غلة ولا تشفي غليلاً، بل زيادة في النكاية وغدر الدهر فقد تظهر بعض آثاره وتنسب لغيره، ممن ليسوا لها في حاجة، ولا بهم إليها افتقار.. خذ أبا حيان التوحيدي واحسب كم انطوى من القرون حتى نفض الغبار عن تراثه وأعيد إليه الاعتبار، وهو لا يقل عن الجاحظ بأي اعتبار.. وخذ ابن حجاج شاعر العبث والمجون، ترك ديواناً تخجل المطابع عن نشره، ويبتعد المحققون عن مقاربته، كان صنف كتاباً وسمه بـ «حكاية أبي القاسم البغدادي» كما أثبت ذلك المرحوم الدكتور عبداللطيف عبدالمجيد الراوي، وليس لابن حجاج غيره فيما يبدو فطبع ونشر منسوباً إلى أبي حيان التوحيدي باسم «الرسالة البغدادية» وما كان مثل أبي حيان بحاجة لينسب إليه مثل هذا الكتاب ولم يزده شهرة، وكان صاحبه به أحق وهو به أليط وأجدر..

ولا أريد الاسترسال في ضرب الأمثلة، فهذا باب واسع، وإنما ابتغيت مدخلاً يمهد للحديث عن عالم كبير متقن حاذق، دار عليه الفلك فرماه في غيابة النسيان، وغبرت مئات السنين ليس له إلا الذكر العارض حتى أذن الله تعالى فظهر أحد آثاره، ولكن ظهر منسوباً لغيره، لكن أرادت المشيئة أن يظهر الحق بحججه وبراهينه، وأن يحيا ذكر هذا العالم مجدداً مقترناً بآثاره الهامة التي ظهر منها، وسيستكمل

ظهورها وذيوعها إن شاء الله.

كانت البدايات قبل عام ١٩٦٣ بزمن.. يوم كان المرحوم إبراهيم الأبياري يحقق كتاباً عنوانه «إعراب القرآن» وقد نسب على نحو ما للإمام الزجاج أبي إسحاق إبراهيم بن السري (ت ٣١١هـ). حدثني أستاذي المرحوم أحمد راتب النفاخ (ت ١٩٩٢م) علامة الشام نضر الله ثراه عام ١٩٧٢ أنه التقى الأبياري قبل نشر كتاب (إعراب القرآن) في إحدى مكتبات القاهرة، وكان له معه حديث، ونبهه على أمور في نسبة هذا الكتاب إلى الزجاج.. لكن الرجل لم يتحصل لديه شيء، وربما كان في عجلة من أمره.. فنشر الكتاب منسوباً للزجاج، وألحق ترجمة الزجاج بآخر الكتاب.. ثم أشار إلى ما يشي بشكه في نسبة الكتاب إلى الزجاج ورجّح أن يكون الكتاب للإمام مكيّ بن أبي طالب..؟!

وكان المرحوم أحمد راتب النفاخ كثير اللهج دائم التكرار في أمر نسبة هذا الكتاب للزجاج وهو يتحدث عن أصول التحقيق وطرق التثبت من نسبة المؤلفات إلى أصحابها.. وطرق سمعي وسمع غيري ممن كانوا يترددون على مجلس الأستاذ رحمه الله حديث عن عالم ربما كنا لأول مرة نسمع اسمه: إنه «جامع العلوم» الباقولي.. الذي ثبت لدى الأستاذ أنه المؤلف الحقيقي لكتاب (إعراب القرآن) المنسوب للزجاج وأن اسم هذا الكتاب هو «الجواهر» وجعلنا نستحث الأستاذ ونلح عليه ليكتب ما يذيعه بيننا وينشره، فتكون الفائدة عامة، ولأن ما يقوله إنما هو تطبيق عملي ذو دلالة بالغة في أصول التحقيق وطرق معرفة مؤلف الكتاب بأدلته... واستجاب المرحوم النفاخ فكتب مقالين وسمهما بـ «إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق نسبته واسمه» ونشر المقالان في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق في المجلد ٤٨، جـ ٤، ١٩٧٣م، والمجلد ٤٩، جـ ١، ١٩٧٤.. وتفتحت عيون المهتمين وصفت أسماعهم لاسم علم يدخل في دائرة الاهتمام أول مرة في تاريخ الدراسات العربية الإسلامية.

وأراد المرحوم النفاخ أن يكمل ما بدأه مع «جامع العلوم» فوجه السيد محمد أحمد الدالي من تلاميذه وثقاته إلى تحقيق كتاب «كشف المشكلات وإيضاح المعضلات» للباقولي، وذلك إحياءً لأثر جليل مما اشتمل عليه تراثنا أولاً، وليكون رسالة لنيل درجة الدكتوراه ثانياً.. وفعلاً فقد تم ذلك مستوفياً أصوله، وتوج العمل بظهوره في مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق عام ١٩٩٥ زاهياً بتحقيقه الدقيق، وتحرير مسائله الرائع، مزداناً بالتعليقات الهامة والإحالات الضرورية.. ولا مجال هنا للاستفاضة في الحديث عن الكتاب.. وإنما قصدنا التعريف بالمؤلف.. فمن هو «جامع العلوم» الباقولي.. وما علمه وما آثاره، وماذا ظهر منها وما موضوعاتها؟

أما الباقولي وهي نسبة نسب إليها فلن يسعفك لباب ابن الأثير ولا غيره في معرفة أصلها، فإذا ما زعمت أنه كان يعمل في صناعة البواقيل وهي الأكواز التي لا عروة لها ومفردها الباقول.. اعترض عليك بأن الرجل كان أعمى حتى إنه عرف بالضرير.. فلا يبقى أمامك إلا أن تفترض أن أسرته كانت في هذه الصناعة وعرفت بها في أصبهان لأنه عرف بالأصبهاني.. ربما.. وكذلك إن أبحرت في المصادر تبحث عن تاريخ لمولده فإنك لن تقع على تاريخ محدد ولا مقارب.. إنها تقدم لك تاريخ الوفاة عام ٥٤٣هـ.. أما ما بين الولادة والوفاة فهو مساحة تملؤها أسماء آثار الرجل، فآثاره هي حياته وعنوان وجوده.. ويظهر أن الباقولي لم يكن في حياته ممن وسعتهم الشهرة ولم تكن أسرته من تلك الأسر التي

تهتم بتأريخ ولادة أبنائها باليوم والشهر والسنة.. ولولا أن الرجل برز عالماً كبيراً معروفاً فضله بآثاره لما دون تاريخ وفاته..

نعته مترجموه بـ «جامع العلوم» وهو لقب اقترن به اسمه، فالقفطي والنسفي والطبرسي والفيروزأبادي يقرنون اسمه بهذا اللقب الجميل الرائع «جامع العلوم» إنه للقب رائع الدلالة عظيم الإيحاء، وخاصة أنه صادر عن جماعة من أهل التفسير، تفسير محكم التنزيل، وهم من أهل التحقيق لا يداهنون ولا يبالغون، فلم استحق الباقولي لقب «جامع العلوم» أو (الجامع) اختصاراً؟.

لقد استرسلت وكان الواجب أن أقول إن الباقولي «جامع العلوم» هو علي بن الحسين بن علي الأصبهاني أبو الحَسن، نور الدين، الضرير، وكان الطبرسي شديد اللطف إذ استبدل لقب الضرير بقوله: البصير، ولم يك مبالغاً فالنور نور البصيرة يهبه الله من يشاء من عباده.. وكان «جامع العلوم» من أولئك الذين نفذوا ببصيرتهم إلى أسرار العربية ومعرفة علوم القرآن العظيم.

وسكتت المصادر عن شيوخه، ولم تذكر له تلاميذ، وكتبه كتب معلم!! وتركت الفجوة فارغة، لا بصيص ولا إشارة، بين بدء الطلب والتلقي وبين التصدر للتدريس.. ويمكن بالافتراض ملء هذه المساحة الزمنية اعتماداً على استنتاج محقق الكتاب الدكتور محمد أحمد الدالي، فقد كان «جامع العلوم» في كتابه (كشف المشكلات) يناقش قول أبي علي الفارسي في الحجة «ولو وضعت الصفة موضع الاسم قبح، لو قلت: ائتني ببارد، لم يحسن حسن قولك: ائتني بتمر، لأن بارداً صفة، و(تمر) اسم». قال الباقولي: «فإن راجعنا درس الكتاب بعد هذه السنة وهي سنة العشرين (أي ٥٢٠هـ) ووفقنا للصواب والهداية لمعنى تلك الكلمة إذ لم ينفتح إلى الآن، نمنحك ما نعطي إن شاء الله» فقد رجح المحقق أن الرجل كان آنذاك في حدود العقد السادس من عمره، وبناء عليه يفترض أن مولده كان في العقد السادس من المائة الخامسة للهجرة.. والله أعلم.

ومهما يكن من قول، فإن الشاهد يدل على الغائب، وكثيراً ما تحمل القضية دليلها، فهذه الآثار، وهما أثران كبيران جليلان بين أيدينا، يدلان دلالة لا يخالطها شك ولا يداخلها لبس أننا أمام رجل أتقن حفظ الكتاب العزيز، وعرف قراءاته، وحفظ مذاهب النحاة، وأتقن درس الكتب الأصول، كتاب سيبويه وما بني عليه ودار في فلكه.. وكان حافظاً كتب أبي علي مولعاً بمناقشته شديد الاحترام له ينعته بفارسهم وفارس الصناعة.. كما كان متقناً كتب ابن جني.. كل هذا يدل على أنه انكب على الدرس والتحصيل في سن مبكرة، وأنه تهيأ له شيوخ أجلاء مكنوا له، ومدوا الأسباب، ووجهوه الوجهة التي بلغ فيها الغاية.. وأن أسرته كانت ترعاه وتدفع به في طريق التحصيل.. وكانت هذه الأسباب مجتمعة مما هيأه ليكون «جامعاً للعلوم» معترفاً بعلمه وفضله حتى إن معاصره البيهقي قال فيه: «هو في النحو والإعراب كعبة لها أفاضل العصر سدنة، وللفضل فيه بعد خفائه أسوة حسنة، ومن نظر في تصانيفه علم أنه لاحق سبق السابقين». وقال القفطي وهو يترجمه ويعدد تصانيفه: «ومن وقف عليها علم فضله». ومن مظاهر الفضل أنه: «استدرك على أبي علي الفسوي وعبدالقاهر وله هذه الرتبة..» حتى إنه نعت بـ «عماد المفسرين»..

وخلاصة القول إنه لا يعرف شيء ذو بال عن حياة الباقولي وشيوخه وتلاميذه فقد ضاعت تلك الأخبار.. ومن مؤلفاته يمكن أن نتصور شيخاً مكفوف البصر

نير البصيرة ملازماً حلقته في المسجد يقرأ كثيراً ويقرئ كثيراً، تفرغ للطلب وللتدريس والإفادة ممن لا نعرف عنهم إلا مثل ما عرفناه عن «جامع العلوم». وإن خير معرف بالرجل آثاره، فهي معلم علمه وفهمه، وعنوان ذكائه وفطنته، وقد ترك «جامع العلوم» آثاراً تدل عناوينها على مبلغ أهميتها وتشي بما فيها من جمع وفهم وحذق في التحليل. وقد بلغ مجموع ما ذكر من مؤلفاته في المصادر المختلفة أو أشار إليه بنفسه في كتبه التي وصلتنا خمسة عشر أثراً، منها ما تكرر ذكره بسبب اختلاف الإشارة إلى عنوانه أو اختصاره، وتم إحصاؤها بعد حذف المكرر، وهذه الآثار كلها تدور في فلك علوم العربية والقراءات وسنعرض أسماءها مؤخرين القول فيما وجد منها ونشر أو هو على وشك النشر:

١ - «**أبيات الكتاب**» وعنوانه يوحي أنه في أبيات كتاب سيبويه وربما كان شرحاً لها أو تعليقاً على مواضع الاستشهاد فيها..

٢ - «**الخلاف بين النحاة**» وقد يطلق عليه «الاختلاف» وظاهر أن موضوعه هو ذكر المسائل الخلافية في النحو وربما كان هو نفسه ما دعاه في مواضع بـ «المختلف».

٣ - «**الاستدراك على أبي علي**» أو «**المسائل المأخوذة على أبي علي**» وهو يشتمل على الاستدراك على أبي علي الفارسي في إعراب بعض الآي أو ما يشبه ذلك، وربما كان هو المسمّى بـ «المسائل المأخوذة على أبي علي» أو «المستدرك»؟؟.

٤ - «**البيان في شواهد القرآن**» وقد استظهر محقق كتاب «كشف المشكلات» أن «جامع العلوم» (بنى كتابه «البيان» على مسائل من علم العربية وذكر فيه الآي التي تكون شواهد عليها..).

٥ - «**التتمة**» وذكر المؤلف لنفسه في كتابه «الجواهر» ويبدو من سياق ذكره أنه في مسائل نحوية وإعرابية.

٦ - «**الشامل**» ذكره في كتابه «كشف المشكلات»؟ وكان ختم كتابه كشف المشكلات بذكر عدد من مصنفاته قال: «.. وهذا آخر ما خرج من كشف المشكل، وقد أمللته بعد تصنيف «الجواهر» و«المجمل» و«الشامل» و«الاستدراك على أبي علي» و«البيان في شواهد القرآن».

٧ - «**شرح الجمل**»: وربما كان هو نفسه الذي يذكر معزوّاً إليه باسم «المجمل في شرح الجمل»، ويعنون به «كتاب الجمل» لعبد القاهر الجرجاني.

٨ - «**كشف الحجة**» والمراد بـ «الحجة» كتاب الحجة للقراء السبعة لأبي علي الفارسي الذي حقق بتمامه وصدر عن دار المأمون للتراث بدمشق. وربما كان «جامع العلوم» قد هذب «الحجة» وأوضح أموراً فيها وناقش مسائل.. والله أعلم.

٩ - «**نتائج الصناعة**»: وقد ذكره المؤلف في «كشف المشكلات» كما ذكره باسم «النتائج» على سنتهم في اختصار أسماء الكتب، ويظهر من مراجعة المواضع التي ذكر فيها أنه عقده في أبواب نحوية..

١٠ - «**نكت الأقاويل**» ذكره في الكشف في صدد مناقشته لقراءة شاذة.

١١ - «**الوقف**» وواضح من العنوان أنه في «الوقف والابتدا» وهو من علوم القرآن الكريم، وقد صنف فيه القدماء والمتأخرون.

١٢ - « ؟ » أشار في الكشف إلى كتاب لم يسمه، وقال إنه يقابل كتاب أبي علي الذي احترق نصفه؟.

أما آثاره الباقية فهي:

١ - «**الجواهر**» وهو الذي نشر باسم «**إعراب**

القرآن» منسوباً إلى الإمام الزجاج، ووضعه «جامع العلوم» في تسعين باباً «تدخل في خمسة أقسام هي أبواب علوم النحو وأبواب علم الصرف وأبواب علم القراءات وأبواب علوم البلاغة وباب علم اللغة».

٢ - «شرح اللُمع» وهو لايزال مخطوطاً أو لنقل إنه يحقق وسيظهر قريباً إن شاء الله، ويبدو من التعليقات التي اقتبسها منه محقق الكشف ومن مواضع الإحالات أنه كتاب جليل في بابه، جامع لأصول مسائل العربية.

٣ - «**كشف المشكلات وإيضاح المعضلات**» وحسبك باسمه دلالة عليه، إنه كتاب مؤلف في نكت المعاني والإعراب وعلل القراءات المروية عن الأئمة السبعة، فهو كتاب في معاني القرآن وإعرابه والاحتجاج لقراءاته، وقد بناه في القراءات على كتاب «الحجة» لأبي علي الفارسي وفي المعاني على كتب معاني القرآن التي ألفت قبله. ورتب الكتاب على السور مبتدئاً بالفاتحة منتهياً بسورة الناس، ولم يتجاوز إلا سورة «الكافرون» وكان يأخذ من الآية ما هو موضوع بحث في المعنى والتأويل، ويتكلم على إعراب مواضع ما يشكل من الآي، ويعرج على أقوال لبعض أئمة هذا الشأن ويمحصها ويوازن بينها، وكانت له مواقف واختيارات إضافةً لاحتجاجه للقراءات مستمداً ذلك من «الحجة» لأبي علي، كما عُني بأمور أخر يعرج عليها تفسيراً وبلاغة وفقهاً، يبث ذلك بثاً دون أن يجعله منهجاً ملزماً، وكان يحيل في مسائل منه على كتبه الأخرى التي عرفنا أسماءها..

لقد كان ظهور كتاب «كشف المشكلات» خيراً عميماً إن شاء الله، إنه أعاد إلى الحياة ذكر عالم كبير متقن -والذكر حياة جديدة- كان ذكره انطوى أو كاد، ولم يعد له أثر إلا بالذكر العارض، أما الآن فهو ذكر مقترن بأثر، وأي أثر؟ إنه أثر ستكون له أهميته لدى دارسي العربية، وسيكون مصدراً لا غنى عنه لكل من يتصدى للعمل والبحث في العربية في القرآن العظيم.

ولا نملك إلا أن نثني على عمل المحقق وعلى صنيع مجمع اللغة العربية بدمشق لنشره هذا الأثر النفيس لذلك العالم المتقن الذي قال فيه محقق الكتاب بحق: «ويشهد ما انتهى إلينا من كتبه ببصرة بكتب أبي علي وإحاطته بها ويقظته وجرأته وقوة عقله وسعة اطلاعه على أمهات كتب هذا العلم وغزارة علمه. كل أولئك مكنه من الاستدراك على أبي علي. ولعمري إن رجلاً يحسن فهم كلام أبي علي في تصانيفه، ويتتبع كلامه في المسألة الواحدة منها فيذكرها في موضع واحد ويشرحها لحقيق بالإجلال، فكيف بمن قوي على الاستدراك عليه وألف في ذلك كتاباً؟!».

أهم مراجع البحث

- أبو حيان التوحيدي. الرسالة البغدادية . ت . عبود الشالجي. بيروت.
- الباقولي . كشف المشكلات وإيضاح المعضلات جامع العلوم . ت . محمد أحمد الدالي. دمشق : مجمع اللغة العربية، ١٩٩٥م.
- الحموي، ياقوت . معجم الأدباء بعناية أحمد فريد الرفاعي. القاهرة.
- الزجاج . إعراب القرآن . ت. إبراهيم الأبياري. القاهرة،١٩٦٣.
- القفطي . إنباه الرواة على أنباه النحاة . ت . محمد أبوالفضل إبراهيم. القاهرة، ١٩٥٠.
- مجلة «مجمع اللغة العربية» بدمشق.
- مجلة «معهد المخطوطات العربية» بالقاهرة.

نظرة عامة للدراسات المتعلقة بتفسير القرآن الكريم في تركيا (١٩٢٣-١٩٩٥م)

د. سليمان ملا إبراهيم أغلو
استانبول - تركيا

من المعروف أن علم التفسير قد بدأ بنزول القرآن الكريم، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم رائداً لهذا العلم بتبليغه للقرآن وتفسيره له اتباعاً لقوله تعالى ﴿... وأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ﴾ (سورة النحل ٤٤).

وقد أدت النشاطات العلمية المتزايدة في التفسير في عهد الصحابة والتابعين إلى ظهور مؤلفات في هذا المجال زخرت بها المكتبات الإسلامية مما صنفه المفسرون طوال القرون. وقد انتقل هذا التراث القيم الذي له صلة مباشرة بالقرآن الكريم جيلاً بعد جيل إلى أن وصل إلى يومنا هذا.

وفي مقالنا هذا نحاول أن نبين الدراسات المتعلقة بالتفسير في عهد الجمهورية في تركيا بخطوطها العريضة مع التلخيص إلا أننا قبل أن نعرض معلومات في هذا المجال نرى من الفائدة إعطاء معلومات ملخصة عن حالة التعليم الديني في بلادنا من سنة ١٩٢٣م حيث أسست الجمهورية إلى يومنا هذا، بعد أن نذكر فترة الانتقال من عهد الخلافة إلى النظام الجمهوري. ثم ننتقل إلى تعريف ما صنف من كتب التفسير أو ترجم منها أو أعيد صياغته منها في خلال هذا العهد.

١ - الحال السياسة التركية في فترة الانتقال من الخلافة إلى الجمهورية

إثر هزيمة الدولة العثمانية في نهاية الحرب العالمية الأولى بعد أن ملكت أراض واسعة هائلة في القارات الثلاث آسيا وأوربا وأفريقيا، احتلت القوات الأوربية أراضي الدولة العثمانية، وتم تقسيمها بين البريطانيين والفرنسيين والإيطاليين واليونانيين.

وبواسطة حرب الاستقلال التي امتدت من ١٩١٩ إلى ١٩٢٢ تم إجلاء الأناضول من القوات الأجنبية واكتسبت تركيا الاستقلال من جديد. وكما هو معلوم أن تركيا كان يحكمها الخلفاء العثمانيون إلى هذا العهد. وتم الانتقال إلى نظام الجمهورية بإعلان الجمهورية في ٢٣ من ابريل سنة ١٩٢٣م بعد حرب الاستقلال، كما ألغيت الخلافة بعد ذلك بمدة قصيرة.

٢ - التعليم الديني في عهد الجمهورية

بعد أن تم الانتقال إلى نظام الجمهورية بسنة واحدة. يعني سنة ١٩٢٣م. صدر قانون (توحيد تدريسات) وتقرر إلغاء المدارس الشرعية القديمة بكاملها في السنة نفسها. وتم افتتاح مدارس الأئمة والخطباء ١٩ - ٢٣ التي كانت مدة الدراسة فيها أربع سنوات، وكان عددها ٢٩ مدرسة، وذلك في العام الدراسي ١٩٢٤م ولكنها أغلقت في سنة ١٩٣٠م أيضاً وتنفيذاً لقانون توحيد التدريسات تم افتتاح كلية الإلهيات تابعة لدار الفنون (أي جامعة استانبول) في سنة ١٩٢٤م. وأغلقت هذه الكلية التي كانت مدة الدراسة فيها ثلاث سنوات في سنة ١٩٣٣م. وفي سنة ١٩٢٨ يعلن عن انقلاب الحروف العربية إلى الحروف اللاتينية، وبعد ذلك بسنة واحدة أغلقت أبواب مدارس تعليم القرآن الكريم وتحفيظه بكاملها. ولم يبق هناك أي مؤسسة رسمية فيها تعليم ديني ما عدا مدارس محدودة قليلة لتعليم القرآن الكريم وذلك من سنة ١٩٣٠م إلى ١٩٥١م.

إلى أن افتتحت مدارس الأئمة والخطباء في سنة ١٩٥١م في سبع ولايات في مقدمتها اسطنبول وتم تخطيط الدراسة في هذه المدارس أولاً لمدة أربع سنوات بعد الابتدائية ثم أصبحت مدارس ذات سبع سنوات تشمل على قسمي المتوسطة والثانوية. وهذه المدارس التي تشتمل على مواد الفقه والحديث والتفسير وما إلى ذلك من مواد إسلامية بعنوان مواد مهنية بالإضافة إلى مواد ثقافية اجتماعية فنية معروفة، عاشت مراحل مختلفة في برامجها وبناء التعليم فيها. وبلغ عددها اليوم إلى ٤٠٠ ثانوية للأئمة والخطباء. وأصبح المتخرجون من هذه المدارس لهم حقوق المتخرجين من الثانويات العامة بالإضافة إلى حق الإمامة والخطابة والتدريس في مدارس تعليم القرآن الكريم وتحفيظه.

وقد افتتحت كلية الإلهيات في أنقرة في سنة ١٩٤٩م كمعهد جامعي يركز على التربية الدينية، غير أنها ما كانت تقبل إلا خريجي الثانويات العامة للدراسة فيها، ثم افتتح معهد الإسلام العالي في إسطنبول في سنة ١٩٥٩م وكان المعهد هذا هو المعهد الوحيد الذي يقبل خريجي مدارس الأئمة والخطباء. وبدأ المتخرجون في مدارس الأئمة والخطباء يدخلون معهداً جامعياً بهذا الطريق. وحتى السنة ١٩٧٩م وصل عدد هذه المعاهد إلى ثمانية معاهد، بالإضافة إلى كلية العلوم الإسلامية التي تم افتتاحها في مدينة أرضروم. وبعد إصدار قانون المجلس الأعلى للتعليم العالي في الثمانينات تم تحويل هذه المعاهد إلى كليات الإلهيات وكان من الممكن دخول خريجي الثانويات العامة فيها أيضاً. وقد وصل عدد هذه الكليات اليوم إلى ٢٢ كلية في أنحاء تركيا.

وتزايد عدد مدارس تعليم القرآن الكريم وتحفيظه وبلغ إلى خمسة آلاف مدرسة في ١٩٩٥م. ويتعلم في هذه المدارس المتخرجون من المدارس الابتدائية(١).

٣ - الدراسات المتعلقة بالتفسير

لقد عاشت تركيا عهد التوقف في مجال التفسير خلال خمسين سنة اعتباراً من إعلان الجمهورية، كما عاش في بقية العلوم الإسلامية الأخرى. ذلك لأنه لم تبق أي مؤسسة تعليمية دينية في الربع الأول من هذه الفترة، وقد أصبح الربع الثاني من هذه الفترة فترة البعث من جديد والنشأة. وبسبب افتتاح هذه المؤسسات التعليمية المذكورة وبمشاركة المدارس الأهلية غير الرسمية التي كان يتم فيها تدريس التفسير، والحديث، والفقه وما إلى ذلك من العلوم، بدأ في التفسير عهد النشوء والبعث من جديد.

قبل كل شيء تمت ترجمة معاني القرآن الكريم من قبل خمسين عالماً كل على حدة، وكان هؤلاء ممن نشأوا قبل عهد الجمهورية وما بعدها(٢) وإن كانت هذه الفترة، وهي خمسون سنة من أول الجمهورية، تعتبر فترة الانتقال، إلا أنه تم في هذه الفترة أيضاً ترجمة وتفسير بعض السور والآيات القرآنية مثل

سورة الملك، والنبأ، والإنسان، ومريم، وتجاوز عدد تفسير بعض السور والآيات القرآنية في هذه الفترة تسعين تفسيراً(٣). ونرى في هذه الفترة أيضاً تفاسير للقرآن الكريم ألفت باللغة التركية وأخرى ألفت باللغة العثمانية ثم أعيدت صياغتها وتم تحويلها إلى اللغة التركية الحية، بالإضافة إلى ما ترجم من العربية إلى التركية من كتب التفسير. وننتقل الآن إلى تعريف هذه التفاسير.

وإنني أعتقد أن هذا المقال يفتح الباب لمن أراد أن يرى مستوى الدراسات التي تمشي في مجال التفسير في خلال سبعين سنة الأخيرة في تركيا، ويعطي فكرة عامة عن مستوى الجهود المبذولة في هذا المجال والعناية التي حظي بها التفسير.

أ- التفاسير المؤلفة باللغة التركية

١ - *خلاصة البيان في تفسير القرآن*.

وإن كان عنوان هذا التفسير عنواناً عربياً، فهو تفسير واسع الحجم ألف باللغة التركية، ويتميز بنقل معلومات وجيزة عن التفاسير المعتبرة مثل تفسير الطبري، والكشاف، ومفاتيح الغيب كما يتميز بالإشارة إلى نقاط تجلب الدقة. وهذا التفسير الذي تم تأليفه في سنة ١٩١٥م لم يطبع إلا في سنة ١٣٤١هـ = ١٩٢٢م. وقد طبع أربع مرات(٤).

مؤلفه :

مؤلف التفسير المسمى بـ«خلاصة البيان» هو العلامة الشيخ محمد وهبي أفندي رحمه الله. وهو نجل جليك حسين أفندي. درس في مدرسة خادم مدة، ١٨٦١ محمد وهبي في مدينة قونيا واستقى من علوم بعض علماء عهده مثل حافظ أحمد أفندي، والحاج حسين أفندي مفتي قونيا وتابع الدراسة في المدرسة الشروانية.

والسيد وهبي أفندي الذي بدأ في التدريس اعتباراً من ١٨٨٨م أصبح مدرساً في المدرسة المحمودية في قونيا مدة ثم عضواً من أعضاء محكمة الحقوق في سنة ١٩٠١م.

وفي سنة ١٩٠٨م اشترك في مجلس النيابة في إسطنبول المسمى حينئذ (مجلس مبعوثان) نائباً عن مدينة قونيا بعد أن أعلن عن عهد المشروطية الثانية، ثم رجع إلى قونيا بسبب تشتت هذا المجلس في سنة ١٩١١م.

ودخل في مجلس الشعب الكبير الذي افتتح في أنقرة في ٢٣ أبريل ١٩٢٠م نائباً عن قونيا، وعين بعد ذلك وكيلاً للشريعة والأوقاف (يعني وزير الأوقاف والشؤون الشرعية) وتوفى في سنة ١٩٤٩م ودفن في قونيا.

منهجه في *التفسير* :

في هذا التفسير لم يعن بإيضاحات لغوية، وإنما ذكرت الآيات واحدة بعد أخرى، وذكرت ترجمة كل آية بشيء من الإيضاح ثم ذكر تفسيرها مفصلاً. وفي خلال التفسير راجع المؤلف آراء المفسرين الآخرين، واستخدمها في تأييد آرائه. وهو تفسير تقليدي كامل في الغالب.

٢ - *الأحكام القرآنية*

وهو تفسير لآيات الأحكام ألفه الشيخ محمد وهبي أفندي أيضاً، ألف باللغة العثمانية أولاً ونشر في ١٩٢٢م ثم طبع بالحروف اللاتينية في ١٩٤٧م، ثم نشر في إسطنبول في ١٩٦٦م من قبل دار بهار للنشر في مجلد واحد.

وفي هذا التفسير لم تذكر الأحاديث النبوية ولا آراء الأئمة على اختلافها وإن ما اهتم فيه المؤلف هو توضيح الأحكام الفقهية المتعلقة بالآيات مراعياً للفقه الحنفي فقط.

٣ - *الدين الحق ولسان القرآن (حق ديني قرآن ديلي)*

إنه تفسير حظي بقيمة علمية كبيرة يشق الوصول إلى مرتبته ويصعب تجاوزه بين التفاسير المؤلفة باللغة التركية في بلادنا في عهد الجمهورية. وهذا التفسير أعده مؤلفه وفق قرار تأليف أول ترجمة لمعاني القرآن إلى اللغة التركية وتفسيرها بشيء من الاختصار وذلك في أوائل الجمهورية. وهذا القرار اتخذ بمساعي شخصيات علمية كبيرة وفي مقدمتهم

نواب مجلس الشعب الكبير.

وطبع الكتاب في ٩ أجزاء في إسطنبول فيما بين ١٩٣٥ - ١٩٣٩م، ثم في ١٩٧٩م في إسطنبول أيضاً. وتسهيلاً لاستفادة الشعب تم تحويل لغته وإعادة صياغته إلى لغتنا اليوم من قبل لجنتين علميتين ونشر في ١٠ أجزاء في سنة ١٩٩٢م.

ونحاول الآن التعريف بهذا التفسير القيم ومؤلفه الكريم بشيء من الاختصار.

مؤلفه :

مؤلف هذا التفسير العلامة الشيخ محمد حمدي يازير من بلدة ألمالي. وهو من مواليد ١٨٧٧م في محافظة ألمالي ومن نجل نعمان أفندي الكاتب الأول للمحكمة الشرعية. بعد أن درس مدة في ألمالي قدم إسطنبول سنة ١٨٩٢م ودرس لدى كثير من المشايخ فيها. وفي سنة ١٩٠٦ استلم إجازة المدرس العام في بايزيد وانتخب نائباً عن محافظة آنطاليا في السنة نفسها.

ثم قام العلامة الشيخ محمد حمدي بتدريس مادة أحكام الأوقاف والأراضي في مكتب الملكية (كلية العلوم الإدارية) وتدريس مادة الفقه في مكتب القضاة (كلية الحقوق). ثم عين عضوا في دار الحكمة الإسلامية (يعني لجنة المشاورة التابعة لشيخ الإسلام حينئذ) فرئيساً لها. بعد إلغاء المدارس الشرعية رجع إلى منزله فاشتغل فيه بالعلم. وقد استغل هذه الفرصة التي استمرت عشرين سنة منزوياً عن الناس فألف تفسيره هذا الذي صنفه باللغة التركية وسماه «حق ديني قرآن ديلي» (يعني الدين الحق ولسان القرآن) وتوفى في إسطنبول سنة ١٩٤٢م.

منهجه في التفسير :

أعد العلامة الشيخ محمد حمدي تفسيره الذي ألفه مستعينا بتفسير الطبري، ومفاتيح الغيب، وأنوار التنزيل وبقية التفاسير المشهورة والمعتبرة أعده وفق اقتراحات ومناهج المشجعين له على هذا الأمر لا كما خططه هو.

ويمكنني تلخيص منهجه الذي سلكه في خلال تفسيره بما يلي :

في مقدمة تفسيره شرح المؤلف معاني حقائق القرآن، والمسائل المهمة المتعلقة بالقرآن، ومعنى كل من الترجمة، والتفسير، والقرآن، وأسماء القرآن، والسورة، والآية، والمصحف، والفرق بين التفسير والتأويل والمآل، شرح كل ذلك بلغة ميسورة مفهومة.

وفي التفسير ذكر المناسبة بين الآيات الكريمة، وسجل أسباب النزول، وبين القراءات العشرة، وقام بإيضاح لغوي لازم للمفردات اللغوية وذكر المكي والمدني من السور، وعدد الآي الجليلة، وأشار ما اشتملت عليه الآية من أحكام فقهية واجتماعية وأخلاقية مراعياً في ذلك مذهب أهل السنة والجماعة من حيث العقيدة ومذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله من حيث الفروع.

ومن ناحية أخرى قام المصنف بتفسير الآيات المتعلقة بالتوحيد وتذكير الآخرة والذكر بشيء من التفصيل، إلا أن بعض الآيات أو السور القرآنية لم تحظ بنصيب وافر من دقائق التفسير ولطائفه خشية عدم وفاء العمر وبالتالي أن لا يبقى التفسير ناقصاً.

٤ - أحكام القرآن (قرآن أحكامي)

وهو تفسير آيات الأحكام ألفه الشيخ جلال يلديريم صاحب «تفسير القرآن العصري في ضوء العلم» حيث ذكر المؤلف آراء الأئمة المتعلقة بالأحكام المستنبطة من الآيات بالإضافة إلى ذكر الأحاديث النبوية بكثرة. ونشر في إسطنبول في ١٩٧١ - ١٩٧٢م في جزءين من قبل دار بهار للنشر ثم طبع للمرة الثانية في ١٩٨٥م.

٥ - المآل العالي للقرآن الكريم (قرآني كريمنْ تُوركجه مآلي آلِسِي وتفسيري)

وهو تفسير مصنف باللغة التركية من قبل العلامة الشيخ عمر نصوحي بيلْمانْ رحمه الله رئيس الشؤون الدينية التركية سابقاً ومن المدرسين للعامة في مسجد السلطان محمد الفاتح وهو من العلماء المشهورين في عهده وله شخصية بارزة محترمة. وله كتاب مطبوع يتعلق بعلم التفسير ويسمى «تاريخ التفسير وطبقات المفسرين». وهو من الفقهاء المتأخرين في تركيا.

ويعتبر تفسير العلامة عمر نصوحي بين التفاسير المختصرة، وطبع لأول مرة فيما بين ١٩٦٣ - ١٩٦٦م في ثمانية أجزاء في إسطنبول. ثم طبع فيها أيضاً في سنة ١٩٨٥، ١٩٩٠، ١٩٩٢م في ثمانية أجزاء. ثم حول إلى اللغة المستعملة اليوم وأعاد صياغته كل من الأستاذ صدرالين كوموش والأستاذ محسن دميرجي ونشر في ثمانية أجزاء من قبل دار إيبك للنشر.

منهجه في *التفسير*:

في هذا التفسير الذي تم تأليفه بالاستعانة من تفاسير المتقدمين مثل مفاتيح الغيب، وأنوار التنزيل، وروح البيان، وتفسير الخازن، قدم المصنف أولاً ترجمة مختصرة للآيات، ثم فسرها آية بعد آية تحت عنوان «الإيضاح» بشيء من الاختصار وفي نفس الوقت أشار إلى أسباب النزول حسب اللزوم. ولخص بعض الوقائع التاريخية حسب ما يقتضيه المقام، وقدم معلومات وافرة في موضوعات دينية وعلمية وثقافية.

٦ - *تفسير القرآن الكبير (بُيُوكْ قرآن تفسيري)*

- *خلاصة التفاسير.*

وهو تفسير ألف بالتركية في ١٦ جزءاً من قبل الشيخ علي آرْسلانْ رحمه الله مفتي ولاية تاكيرداغ سابقاً ثم واعظ إسطنبول. وقد أكمل في سنة ١٩٨٤م ونشر في هذه السنة في إسطنبول، ثم طبع مرة ثانية فيها أيضاً.

منهجه في *التفسير*:

وهو تفسير بالرواية كتلخيص للتفاسير المعتبرة مثل تفسير الطبري، والكشاف، وتفسير القرطبي، ومفاتيح الغيب، وأنوار التنزيل.

في مقدمته قدم المصنف بعض المعلومات المتعلقة بالقرآن وعلومه ولاسيما قام بشرح موضوع «النسخ» شرحاً وافياً كافياً.

وفي هذا التفسير الذي لم يذكر فيه القراءات في الغالب، اعتبر المصنف صفحة واحدة من القرآن الكريم موضوعاً واحداً، فذكر أولاً ترجمة معاني الآيات الموجودة في هذه الصفحة بشكل مختصر ثم بين لطائفها اللغوية والبيانية مع ما تتعلق بهذه الآيات الموجودة في هذه الصفحة، بالإضافة إلى ما هو مأثور من المفسرين من الصحابة والتابعين وغيرهم وذلك تحت عنوان «التفسير بالمأثور». وكانت الأولوية والأهمية في ذلك لرواية الأحاديث النبوية.

٧ - *التفسير المعاصر للقرآن الكريم (يُوجَه قرآنينْ جاغْطاشْ تفسير).*

وهو تفسير ألفه الأستاذ سليمان آتش أحد أعضاء هيئة التدريس بكلية الإلهيات بجامعة إسطنبول حالياً والذي كان له تدريس التفسير في الجامعات المختلفة داخل تركيا وخارجها، ألفه في خلال ٥١ سنة (من ١٩٧٣ إلى ١٩٨٨م)، وطبع هذا التفسير في إسطنبول لعدة مرات في ١٢ جزءاً وتم تأليفه بأصول ومناهج حديثة.

منهجه في *التفسير*:

ذكر المؤلف في تفسيره المكي والمدني من السور، ودورها في النزول، وخلاصة السورة، وسجل أولاً الترجمة المختصرة للآيات، ثم بين معانيها تحت عنوان «التفسير». وفي التفسير لخص أولاً ما اشتملت عليه الآية، ثم بيان معاني المفردات اللغوية التي يحتاج القارىء إلى توضيحها بالإضافة إلى ذكر وقائع تاريخية واجتماعية أشارت إليها الآيات. ولاسيما آيات الأحكام فإنها أخذت من التفسير بالحظ الوافر، حيث لخص المصنف آراء المذاهب الفقهية ثم أضاف إليها ما هو الراجح عنده من الآراء.

ومن ناحية ثانية ذكر المصنف. الأحاديث النبوية المؤيدة لتفسير الآيات مع تخريجها من مصادرها الأصلية، واجتنب من الاحتجاج بالروايات المنافية لروح القرآن الكريم والاحتجاج بالأحاديث الضعيفة. وفسر الآيات المتحدثة عن الإنسان والكون تحت ضوء العلوم الحديثة.

وإن كان المصنف قد استعان بتفسير القرطبي، وتفسير ابن كثير، وروح المعاني، وتفسير المنار، وتفسير العلامة محمد حمدي يازير، فإنه عني أكثر

بتقديم آرائه وأفكاره الشخصية المتميزة التي منحت لتفسيره أسلوبا حديثاً عصرياً.

٨ - *مآل القرآن الكريم وتفسيره (قرآني كريم مآل وتفسيري)*

وهو تفسير ألف من قبل الأستاذين طلعت قوچ ييعيت واسماعيل جراح أغلو من أعضاء هيئة التدريس بكلية الإلهيات بأنقرة، وقد خططا أن يكون تفسيرهما هذا في ستة أجزاء ولكنهما لم يتمكنا إلا من نشر جزءين فقط من هذا التفسير. والجزء الأول منه ألفه الأستاذان مشتركا، والجزء الثاني أعده الأستاذ طلعت قوچ ييعيت وحده وطبع في أنقرة في سنة ١٩٩٠م ويشتمل هذان الجزءان على تفسير سورة الفاتحة وما يليها إلى الآية ١١٦ من سورة النساء. ولغته واضحة سهلة للغاية وأسلوبه ميسور سائغاً للقراء.

منهجه في *التفسير*:

في مقدمة هذا التفسير أعطيت معلومات عامة عن القرآن الكريم مثل: ما هو القرآن؟ وذكر في موضوع «تمهيد في تفسير القرآن» لماذا أنزل القرآن؟ لمن أنزل القرآن؟ كيف أنزل القرآن؟ كيف جمع المصحف؟ وما هو إعجاز القرآن؟ وذكر في موضوع «تمهيد في تفسير القرآن» ما يلي : لماذا نحتاج إلى التفسير؟ وما هي مصادر التفسير؟.

وفي قسم التفسير قدمت معلومات عن مكان وزمان نزول كل سورة والهدف من نزول السورة، وفضائل السورة. وذكرت أولاً ترجمة معاني الآيات المفسرة فيما بعد، ثم فسرت الآيات واحدة بعد واحدة. ولم يهتم فيه المؤلف في التفسير بالتفاصيل، وصرف النظر عن الروايات في الغالب وإنما عني بالدراية عناية بالغة. ولم يهمل إيضاح المفردات اللغوية، وذكر الآيات التي تفسر بعضها البعض وذكر أيضاً الأحاديث النبوية مع تخريجها من مصادرها الأصلية.

٩ - *تفسير القرآن العصري في ضوء العلم (علِمْ إشعنْدا عَصْرينْ قرآن تفسيري)*

وهو تفسير ذو حجم كبير ألفه الأستاذ جلال ييلديريم من أعضاء المجلس الأعلى للشؤون الدينية التابع لرئاسة الشؤون الدينية، ألفه بلغة سهلة التناول، وقام بتفسير بعض الآيات على غرار المعطيات العلمية المنظورة في يومنا هذا، وسلك منهجاً يعجب الجيل الجديد من الشباب الناشئين، وعنى بالدراية أكثر من الرواية. وطبع التفسير في إسطنبول سنة ١٩٩١م لأول مرة ثم طبع فيها أيضاً في سنوات مختلفة.

منهجه في *التفسير*:

في هذا التفسير الذي يوجد بين مصادره تفسير الطبري، والكشاف، ومفاتيح الغيب، وتفسير القرطبي، وتفسير ابن كثير، وروح المعاني، وتفسير أبي الليث، ذكر المؤلف أولاً ترجمة معاني الآيات فأتبعها بذكر أسباب النزول، ثم أورد الأحاديث النبوية المتعلقة بالآيات، ثم تناول الآيات من ناحية علمية، واعتقادية، وثقافية، وتاريخية، وتشريعية، وأخلاقية، واجتماعية، وتربوية، وذكر كل واحد منها على حدة.

ومن ناحية أخرى بيّن المؤلف المناسبة بين الآيات، ثم قدم معلومات متعلقة بالنحو، والصرف، والقواعد العربية في هذه الآيات تحت عنوان «تحليلات». وقارن بين التوراة، والإنجيل، والقرآن حسبما يقتضيه المقام، وأكد ما صححه من أقسام في التوراة، والإنجيل. وخرّج الأحاديث النبوية الصحيحة التي تتعلق بالآيات. وفصّل في بعض الموضوعات مثل الحياة، والموت، والنفس، والشيطان، وعالم البرزخ من التفصيل، وعني بموضوع حكمة القيامة والغاية منها، واهتم بتقديم التفسير منظماً منسقاً مرتباً.

١٠ - *روح الفرقان*

وهو من التفاسير الإشارية الصوفية، وما يزال يؤلفه لجنة من أهل العلم برئاسة الشيخ محمود أُسْطه عثمان أغلو إمام وخطيب مسجد اسماعيل آغا بمنطقة الفاتح بإسطنبول ونشر منه حتى الآن أربعة أجزاء فقط والطبعة الأولى كان في إسطنبول في سنة ١٩٩١م ووصل التفسير في الجزء الرابع إلى الآية رقم ٢٤ من سورة النساء، يعني إلى آخر الجزء الرابع من القرآن.

منهجه في التفسير :

ذكر المؤلف أولاً ترجمة معاني كلمات الآية كلمة بعد كلمة، ثم ترجمة معنى الآية الأولى ثم الثانية ثم الثالثة هكذا، ثم انتقل إلى التفسير. وذكر في تفسير آيات الأحكام ما تتعلق بها من أحكام فقهية وفتاوى، وسجل الأحاديث النبوية بمصادرها الأصلية. وأكثر من النقل من التفاسير المعتبرة وبعض الآثار الصوفية واهتم بذكر القصص المتعلقة بالآيات ووضح الآيات بإيضاحات تصوفية ونقل مناقب للأعلام وجمع الآيات المتعلقة بالوضوح في موضع واحد، وأورد في المقدمة ما يتعلق بفضائل القرآن من أحاديث نبوية.

١١ - تفسير الشفاء للقرآن الكريم (قرآني كريم شفا تفسيري)

وهو تفسير يتكون من تسجيل محاضرات في تفسير القرآن الكريم للعامة ألقاها الشيخ محمود طوپْطاشْ من وعاظ إسطنبول في قاعة المحاضرات لمسجد قاسم باشا الجزري التابع لمقر الإفتاء في محافظة أمين أونو اعتباراً من سنة ١٩٨٩م وطبع من هذا التفسير ثلاثة أجزاء فيما بين ١٩٩٣ - ١٩٩٥م ووصل إلى سورة هود.

منهجه في التفسير

مع أن المؤلف قد استعان في تفسيره بكثير من المفسرين إلا أنه راعى فيه الظروف الراهنة والجيل الناشئ الجديد، وألفه بأسلوب الوعظ والإرشاد. وفي مقدمة التفسير قدم المؤلف إيضاحات عن علوم القرآن وتاريخه. وسلك منهج تفسير الآية بالآيات أولاً ثم بالأحاديث النبوية وذكر أسباب النزول والأحكام الفقهية في تفسير آيات الأحكام.

١٢ - أبدع البيان لجميع آي القرآن

هذا التفسير هو التفسير الوحيد الذي صنف باللغة العربية في تركيا في عهد الجمهورية ومصنفه العلامة محمد بدر الدين بن ملا الدرويش من علماء ولاية سعرد. وهو تفسير مختصر في مجلد واحد طبع في إزمير في ١٤١٣هـ = ١٩٩٢م من قبل شركة النيل.

وهو على غرار تفسير الجلالين من حيث النهج. فإنه تناول الإيضاحات اللغوية مع بيان الإعراب أحياناً وذكر أسباب النزول والمناسبات بين الآيات. وأورد بعض الأساليب وبعض الأحاديث الشريفة. وقد استدرك المؤلف على تفسيره بتعليق سماه «عقود الجمان» ووضح فيه بعض النقاط المتعلقة بالتفسير. وهو تفسير لخص فيه المؤلف بعض التفاسير مثل تفسير ابن كثير، وفخر الرازي، والبيضاوي، وأبي السعود. وقد كتب له الأستاذ سعاد ييلديريم تقريظاً أثنى فيه عليه ووصفه بهذا القول :

«راجع المؤلف أهم الكتب المعتبرة عند أهل التفسير ووقف في حدود شروحهم دون أن يزيد شيئاً كثيراً من عنده خشية الوقوع في الخطأ، ولم يتعرض أيضاً للمكتشفات العلمية الحديثة أثناء التفسير. كل همه هو نقل خلاصة الأقوال في تفسير كتاب الله العزيز».

ب - ترجمة التفاسير المصنفة بالعربية إلى التركية

كما بينا أن علم التفسير قد عاش فترة توقف في السنوات الأولى من عهد الجمهورية في تركيا مثل بقية العلوم الشرعية. ولذلك لم يكن هناك من يؤلف كتاباً في تفسير القرآن الكريم حتى من يهتم به اعتباراً من بداية الجمهورية إلى السبعينات ما عدا العلماء الذين نشأوا في أواخر العثمانيين.

غير أن النشاط في هذا المجال ظهر بنشاطات الترجمة في السبعينات وما بعدها، ولا سيما ازداد نشاط ترجمة تفاسير للقرآن الكريم في السنوات العشر الأخيرة وقدمت لاستفادة القراء.

ونحاول الآن التعريف بأهم التفاسير التي تمت ترجمتها من العربية إلى التركية :

١ - في ظلال القرآن

كما هو معروف أن هذا التفسير للسيد قطب رحمه الله. وهو معروف بأنه عني بمعالجة قضايا

اجتماعية، وسياسية، وثقافية في هذا العصر وقدم في ذلك وصفات مختلفة ذات أهمية كبيرة.

وترجم هذا التفسير إلى اللغة التركية أولاً في سنة ١٩٧٠م من قبل لجنة متخصصة في الترجمة، من بينهم الشيخ محمد أمين سراج ونشر في إسطنبول من قبل دار حكمت للنشر وترجم أيضاً من قبل لجان أخرى، ونشر من قبل هذه الدار، ودار الدنيا للنشر، دار سَجْكينْ للنشر في سنوات مختلفة.

إنه أول تفسير ترجم إلى اللغة التركية في هذه الفترة. وأصبح له تأثير بالغ ومشاركة كبيرة لإحياء الحياة الدينية في بلادنا وأصبح قوة دافعة ذات أهمية كبيرة لتنمية الوعي الإسلامي لدى الشباب التركي المسلم.

٢ - تفسير آيات الأحكام

وهو ترجمة كتاب «تفسير آيات الأحكام» الذي أعده جماعة من مشايخ كلية الشريعة بجامعة الأزهر ثم صححه ورتبه الشيخ محمد علي السايس. وقد ترجم إلى اللغة التركية من قبل لجنة باسم «أحكام آيَتْلَرينين تفسير»، ونشر في ١٩٧١م بإسطنبول في مجلد واحد.

٣ - تفسير القرآن العظيم

هذا التفسير الذي يعتبر من أهم نماذج للتفسير بالرواية هو من تأليف المفسر المشهور بابن كثير المتوفى سنة ٧٧٤هـ. وقد ترجم هذا التفسير إلى اللغة التركية من قبل الأستاذين بكر قارلْيغا وبدر الدين جتين أُرْ، ونشر في إسطنبول في سنة ١٩٨٤م في ١٦ جزءاً، ثم طبع أيضاً عدة مرات.

٤ - تفهيم القرآن

وهو تفسير مترجم من لغة الأردو إلى اللغة التركية، وقد ألفه العلامة الباكستاني الكبير والمفكر المشهور أبو الأعلا المودودي فيما بين ١٣٦١ - ١٣٦٨هـ = ١٩٤٢ - ١٩٤٨م.

في بداية كل سورة من هذا التفسير «قسم التمهيد» حيث تناول المؤلف وقت نزول هذه السورة، والظروف الحالية، والمرحلة التي تعيشها الدولة الإسلامية عند نزول هذه السورة، والمشاكل التي تعاني منها الدولة الإسلامية حينئذ. وذكر المؤلف الآيات التي نزلت في هذه السورة في مراحل مختلفة لأسباب متعددة ذكرها تحت ملاحظات خاصة. وترجمته إلى التركية لجنة، وطبع من قبل دار الإنسان للنشر في ٧ أجزاء في في إسطنبول في ١٩٨٦، ١٩٨٨، ١٩٩١م.

٥ - تفسير الفرقان

وهو ترجمة «التفسير الواضح» للشيخ محمد محمود حجازي مدرس التفسير بكلية الشريعة بجامعة الأزهر. حيث أعطى الأولوية لبيان المفردات اللغوية، واهتم بالمناسبات بين الآيات الكريمة وأسباب النزول والأحكام الفقهية بأسلوب معتدل سهل غير طويل ممل ولا مختصر بأسلوب مطابق للعصر الحاضر.

وترجم هذا التفسير إلى اللغة التركية من قبل السيد محمد كسكين وطبع في إسطنبول في ستة أجزاء باسم «تفسير الفرقان» من منشورات دار العلم للنشر (علم يايينلاري) في ١٩٨٨ - ١٩٨٩م ثم أعيد طباعته.

٦ - التفسير الكبير

وهو تفسير بالدراية ذو حجم كبير وأهمية بالغة، ألفه الإمام العلامة فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦هـ = ١٢٠٩م وهو معروف أيضاً بـ«مفاتيح الغيب» ويعتبر هذا التفسير موسوعة إسلامية وبالتخصيص موسوعة علوم القرآن ومعانيه.

وقامت بترجمته لجنة من المتخصصين في الترجمة، ونشر في أنقرة فيما بين ١٩٨٨ - ١٩٩٢م من قبل دار آقجاغْ للنشر في ٢٣ جزءاً.

٧ - الأساس في التفسير

وهو تفسير واسع الحجم ألفه الداعية المفكر الشيخ سعيد حوى من علماء سوريا بالاستفادة من تفسير ابن كثير، وتفسير النسفي، عني بالمناسبات بين الآيات وبين طرق معالجة قضايا اجتماعية وسياسية وثقافية تمر بنا اليوم تحت ضوء القرآن الكريم. وقام بتفسير الآيات بعناوين «قسم، وفصل، وفقرة، وطائفة».

وترجمه إلى اللغة التركية السيد محمد بشير أرْبارْسُوي ونشرته دار صُفَّة للنشر ثم دار شامل للنشر في سنة ١٩٨٩م بإسطنبول في ستة عشر جزءاً.

٨ - *صفوة التفاسير*

وهو تفسير ألفه الشيخ محمد علي الصابوني من علماء سوريا المعروفين ومن المفسرين في يومنا هذا بالاستعانة من التفاسير المعتبرة المعتمدة. واهتم فيه المؤلف بأسباب النزول والإيضاحات اللغوية والمناسبات بين الآيات الكريمة والبلاغة والصناعة الأدبية وبعض اللطائف والنكت.

ترجمه إلى اللغة التركية الأستاذان صدر الدين كوموش ونديم ييلماز ونشرته دار الأنصار للنشر في ٧ أجزاء في إسطنبول في ١٩٩٠م ثم في ١٩٩٣م.

٩ - *التفسير المختصر للقرآن الكريم (مختصر قرآني كريم تفسيري)*

وهو ترجمة ما لخصه الشيخ محمد علي الصابوني من تفسير القرآن العظيم لابن كثير بعنوان «مختصر تفسير ابن كثير» في ٣ أجزاء مع التحقيق.

وترجمه الأستاذ بكر قارليغا مع بعض التغيير فيه نظر لحالة القارئ التركي وخصائص اللغة التركية (حيث حذف بعض الروايات والقصص والآراء الفقهية المختلفة فيها) ونشر في إسطنبول في ١٩٩٠م في ٥ أجزاء من قبل دار جاغْري للنشر.

ومن ناحية أخرى ترجم الكتاب نفسه السيد عارف أرقان، ونشر في إسطنبول في ١٩٩٢م من قبل دار صاغلام للنشر والتسويق.

١٠ - *تنوير الأذهان من تفسير روح البيان*

وهو مختصر «روح البيان» للعلامة المفسر اسماعيل حقي البروسوي المتوفى سنة ١١٣٧هـ = ١٧٢٥م وهو من التفاسير الإشارية الصوفية المشهورة والاختصار من قبل الشيخ محمد علي الصابوني في ٤ أجزاء مع التحقيق وطبع في بيروت في ١٩٨٨م.

قامت بترجمته لجنة مكلفة من دار داملا للنشر، وقدم لاستفادة القراء بعد أن طبع في إسطنبول في ١٩٩٥م في عشرة أجزاء.

١١ - *تفسير آيات الأحكام (قرآني كريمين أحكام تفسيري)*

وهو ترجمة كتاب «روائع البيان من تفسير أحكام القرآن» للشيخ محمد علي الصابوني كما هو مفهوم من عنوان الكتاب فإنه يشمل على تفسير الآيات المبينة للأحكام الشرعية وآراء المذاهب الفقهية التي تتعلق بهذه الأحكام.

وترجم الكتاب من قبل السيد مظهر طاشْ كَسَنْلي أغلو، وأصدر من منشورات دار شامل للنشر في جزءين.

١٢ - *تفسير الطبري (طبري تفسيري)*

اختصره وحققه كل من الشيخ محمد علي الصابوني والدكتور صالح أحمد رضا من أعضاء هيئة التدريس بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة بعنوان «مختصر تفسير الطبري»، وهو تفسير يعتبر من أهم التفاسير بالرواية ومن أسبقها. وترجمه إلى اللغة التركية السيد محمد كسكين، ونشر في إسطنبول من قبل دار شُعْلة للنشر في ٦ أجزاء.

١٣ - *تفسير المراغي*

وهو تفسير واسع الحجم ألف من قبل العلامة أحمد مصطفى المراغي رحمه الله من علماء مصر في ضوء المنهج الحديث مراعياً للتطورات والمكتشفات العلمية مع الاستعانة بتفاسير مختلفة. وطبع لأول مرة في ١٣٦٥هـ في ثلاثين جزءاً في عشرة مجلدات. وتم تخطيط ترجمة هذا التفسير من قبل لجنة متخصصة في الترجمة إلى اللغة التركية في ٢٣ جزءاً من قبل دار آيدينلار للنشر في إسطنبول، ولكن لم يقدر لهم إلا طباعة عدة أجزاء منه.

١٤ - *التفسير المنير*

وهو تفسير واسع الحجم مهتم بالرواية والدراية ألفه الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي من علماء سوريا المعاصرين وعني فيه المؤلف بآيات الأحكام عناية بالغة وفسر الآيات بأسلوب واضح، ومن خصائص

هذا التفسير ما استنتجه المؤلف من الآيات من نتائج مفيدة وذكرها تحت عنوان «فقه الحياة والأحكام». بالإضافة إلى ذكره من أسباب النزول والمناسبات بين الآيات وبيان معاني المفردات اللغوية والإعراب والبلاغة.

وتقوم بترجمته حالياً لجنة من المتخصصين في الترجمة مكلفة من دار الرسالة للنشر في إسطنبول بإشراف وتصحيح أخينا الدكتور خليل إبراهيم قُوتْلايْ، ويصدر بعد مدة قصيرة إن شاء الله تعالى.

ج - التفاسير التي أعيدت صياغتها

عاشت تركيا تغيرات سريعة في اللغة كما كانت في الحياة الاجتماعية اعتباراً من السنوات الأولى للجمهورية، ولذلك أصبح من الصعب جداً أن يفهم الجيل الجديد ما ألفه القدماء من الكتب. واقتضت الضرورة إعادة صياغة بعض الكتب المصنفة باللغة العثمانية. وهي لغة مكونة من التركية والعربية والفارسية على قواعد اللغة التركية لا يفهمها الناشئ الجديد في تركيا.

ومن هذه المصنفات «تفسير التبيان» للشيخ محمد أفندي العين تابي، وتفسير «حق ديني قرآن ديلي» (الدين الحق ولسان القرآن) للعلامة محمد حمدي يازير، و«قرآني كريمين تور كجه مآلي آليسي وتفسيري» (المآل العالي للقرآن الكريم بالتركية وتفسيره) للشيخ عمر نصوحي بيلمان.

١ - *تفسير التبيان*

وهو تفسير ألف باللغة العثمانية ألفه الشيخ محمد أفندي العين تابي في ١١١٠هـ = ١٦٩٨م. وهو تفسير مختصر يهتم بالقصص كثيراً.

وقد أعاد صياغته السيد سليمان فاخر، وطبع في إسطنبول في ١٩٥٦ و ١٩٦٣م لمرتين. ثم أعاد صياغته مرة ثانية الشيخ أحمد داود أغلو مع تصحيح وإضافات وطبع في إسطنبول لمرتين في ١٩٨١ وفي ١٩٨٦م في أربعة أجزاء.

د - خلاصة القول

إن التوجه إلى الغرب والتغريب الذي بدأ بإعلان مبادئ التنظيمات الجديدة في سنة ١٨٣٩م أشعر نفسه بإعلان الجمهورية بكل وضوح. ونتيجة ذلك عاشت تركيا تغيرات وتبدلات سريعة في المجال الاقتصادي والسياسي والثقافي، مما أدت بها إلى انقلابات ثقافية، علمية واجتماعية وضعف في القاعدة. كما حصلت هذه التغيرات في المجال الديني أيضاً، فأدت إلى ضعف كبير ملموس في العلوم الإسلامية الأساسية.

بينما كانت تستمر هذه التغيرات والانقلابات بدأت هناك محاولات بديلة جديدة لإعطاء الناس روحاً دينية جديدة وتمسكاً بالإسلام منعاً للابتعاد عن الدين أو لإيقافه. وأصبح من الضرورة تقديم الإسلام لإدراك المعاصرين والسعي في ذلك اعتباراً من أوائل الجمهورية بالتخصيص.

ومن ناحية أخرى ألف العلماء في هذه الفترة مصنفاتهم بلغتهم الحية في عهدهم حيث إنهم نشأوا في المدارس العثمانية، مع أن الانقلاب من الحروف العربية إلى الحروف اللاتينية الذي تم في عهد الجمهورية بالإضافة إلى ما وقع في اللغة من تغيرات كبيرة، قد أوجد فروقاً كبيرة وخلافاً واضحاً بين اللغة التركية اليوم واللغة العثمانية القديمة.

وبسبب إغلاق وإلغاء المدارس الشرعية بعد إعلان الجمهورية بقليل لم يبق في تركيا أي مؤسسة تعليمية دينية ولم يبق أي واحد يجيد اللغة العربية ما عدا الناطقين بها وهم قلة قليلة في تركيا. وأثر ذلك في علم التفسير تأثيراً سلبياً، كما أثر في بقية العلوم الإسلامية، وفي النهاية أصبحت الأجيال الناشئة لا تفهم شيئاً من التفاسير العربية.

وقد استمرت هذه الحالة السيئة السلبية إلى سنة ١٩٥٠م، وبدأت تتحسن بعد افتتاح مدارس الأئمة والخطباء ومعاهد الإسلام العالية وأخذت العلوم الإسلامية تروج رواجاً ملموساً. وهذه المحاولات التي

تتزايد يوماً بعد يوم في السرعة بلغت إلى حد كبير بجهود مشكورة تبذل في الدراسات العليا وتحضر رسائل جامعية رسائل ماجستير ودكتوراه بعد الثمانينات.

التفاسير المصنفة في عهد الجمهورية مثل «خلاصة البيان» للشيخ وهبي أفندي و«المآل العالي للقرآن الكريم» للشيخ عمر نصوحي و«خلاصة التفاسير» للشيخ علي آرسلان، صنفت بطرق قديمة تقليدية في التفسير وكان الهدف من تأليفها نقل التراث العلمي المتعلق بالتفسير إلى الأجيال الجديدة.

وهناك تفاسير أخرى ألفت على غرار حاجات العصر من حيث المنهج والموضوع. تعالج قضايا ومشاكل يعيشها الجيل الحاضر في يومنا هذا وتلقي ضوءاً لمسائل طارئة مهمة، وتهتم بالأساليب التي تتوجه لقضاء الحاجات ومعالجة المشاكل الاجتماعية والنفسية.

ومن أمثلة ذلك التفسير المسمى «الدين الحق ولسان القرآن» للشيخ محمد حمدي يازير و«التفسير المعاصر للقرآن الكريم» للأستاذ سليمان آتش و«مآل القرآن الكريم وتفسيره» للأستاذ طلعت قوج ييعيت بالاشتراك مع الأستاذ اسماعيل جراح أغلو، بالإضافة إلى «تفسير القرآن العصري في ضوء العلم» للأستاذ جلال ييلديريم.

ويمكننا أن نقول أن تفسير الشيخ محمد حمدي أكثرها قراءة ومراجعة ورغبة فيه بسبب قوته من الناحية العلمية ومهارة مؤلفه في توضيح الآيات بحجج عقلية ومنطقية عالية وجمال أسلوبه وقوة إقناعه للقارئ، وأما تفسير الأستاذ سليمان آتش فيرغب فيه الطلبة من القطاع الجامعي والثقافي في الغالب. فإن المؤلف قدم الأسلوب العقلي في التفسير وأثر في القارئ بمنهجه القوي في الإقناع. وهو الذي يرجح للجميع من حيث المنهج الحديث، ويمكننا القول بأن تفسير الأستاذين طلعت قوج ييعيت واسماعيل جراح أغلو قد صنف بنفس المنهج.

وهناك تفاسير ألفت باللغة التركية بلغة قديمة يشق على الجيل الجديد فهمها وبمنهج تقليدي بعيد عن الأساليب الحديثة المتبعة. وقد اشتملت على روايات ضعيفة خلال التفسير من غير نقد علمي، واهتمت بالتفاصيل أكثر من اللازم. ومن الممكن أن نقول بأن تفسير محمد وهبي أفندي وتفسير الشيخ علي آرسلان من هذا القبيل.

وقد أدى الاهتمام بعلوم القرآن في السنوات الأخيرة في تركيا إلى ترجمة تفاسير القرآن الكريم إلى جانب كتب إسلامية كثيرة ألفت باللغة العربية. علماً بأن نشاط الترجمة في تفاسير القرآن الكريم الذي بدأ بترجمة تفسير «في ظلال القرآن» في السبعينات أخذ في السرعة في السنوات العشر الأخيرة خاصة وقد تمت ترجمة تفاسير مهمة إلى اللغة التركية في خلال هذه النشاطات المتزايدة. وظهر لتفسير الشهيد سيد قطب رحمه الله تأثير كبير في الحياة الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية في بلادنا. ونستطيع أن نقول بأن له دوراً فعالاً في الإقبال على الإسلام من جديد ورجوع الجيل الجديد إلى أصله. بسبب هذه التوجهات الطيبة والرجوع إلى الأصل من جديد قد تمت ترجمة بعض التفاسير المعاصرة إلى اللغة التركية وتقديمها إلى القارئ التركي المسلم.

النتيجة :

استمر عهد التوقف والتراجع في مجال التفسير الذي عاشه أهل هذه البلاد اعتباراً من السنوات الأولى للجمهورية لمدة ربع قرن، ثم أخذ في النمو والتطور ونتيجة لذلك ترجمت تفاسير للقرآن الكريم إلى اللغة التركية وألفت تفاسير باللغة التركية وأعيدت صياغة بعض التفاسير المؤلفة باللغة العثمانية أو باللغة التركية القديمة تسهيلاً للاستفادة.

ونشاهد ولله الحمد والمنة التطورات المتزايدة في هذا المجال يوماً بعد يوم، والمستقبل للإسلام والمسلمين بإذن الله تعالى.

الرُّمّانيُّ النَّحْويُّ
في ضوء شرحه لكتاب سيبويه

الدكتور غازي طليمات
كلية الدراسات الإسلامية والعربية ـ دبي

أ – طبعات الكتاب

من الكتب ما يُصْرَع حين يُطْبَع، فيُحْمَلُ إلى قبره يوم نشره لتفاهة المكتوب وفهاهة الكاتب. ومنها ما يهبه النشر طول العمر وبُعْد الذكر لجَوْدة المكتوب وإجادة الكاتب. وكتاب «الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه» لأستاذنا الدكتور مازن المبارك من هذا الصنف الدائم الشباب الذي لا تزيده إعادة الطبع إلا تجديداً وتجويداً وخلوداً.

طُبع الكتاب طبعته الأولى سنة ١٩٦٣م، فلم تكد نُسَخُه تدخل مكاتب الباعة حتى أخرجتها منها أيدي القراء، فنفدت عام وُلدت، وألحَّ من لم يظفروا بنسخة منه على الكاتب أن يعيد طبع الكتاب، فاستجاب لهم سنة أربع وسبعين، واضطر إلى إعادة الطبع قبل إعادة النظر في المطبوع المدفوع إلى المطبعة. فصدرت للكتاب طبعة ثانية مصورة عن السابقة «حملت كل ما في الطبعة الأولى من محاسن ومساوىء»، فرضي عنها كل الناس إلا المؤلف الذي عقد النية على إصدار طبعة ثالثة مصححة، لا تشوبها أغلاط الطباعة.

رضي عن الطبعة الثانية قراؤها، وتغمدوا هناتها اليسيرة بالغفران، لأنهم قاسوا اليسير من الخطأ في الطباعة بالكثير من الفضائل في التأليف فهان لديهم الأمر. ولم يرض عنها المؤلف، لأنه لغوي نحوي، يعرف أن الصغائر في أعين القراء كبائرُ في أعين الكتاب، ولا سيما من تخصَّص منهم باللغة والنحو. وهكذا عقد الدكتور مازن المبارك النية الصادقة على إعادة الطبع، وبقيت نيته تتخلج في صدره، وهو يشغل عن إنفاذها بعمل بعد عمل، حتى أذِن الله لها أن تتجلى في الطبعة الثالثة التي أصدرتها دار الفكر بدمشق سنة (١٤١٦هـ = ١٩٩٥م). فأتت وافية بغرض المؤلف، بريئة من أوشاب أختيها الكبريين.

ب – حياة الرماني وثقافته

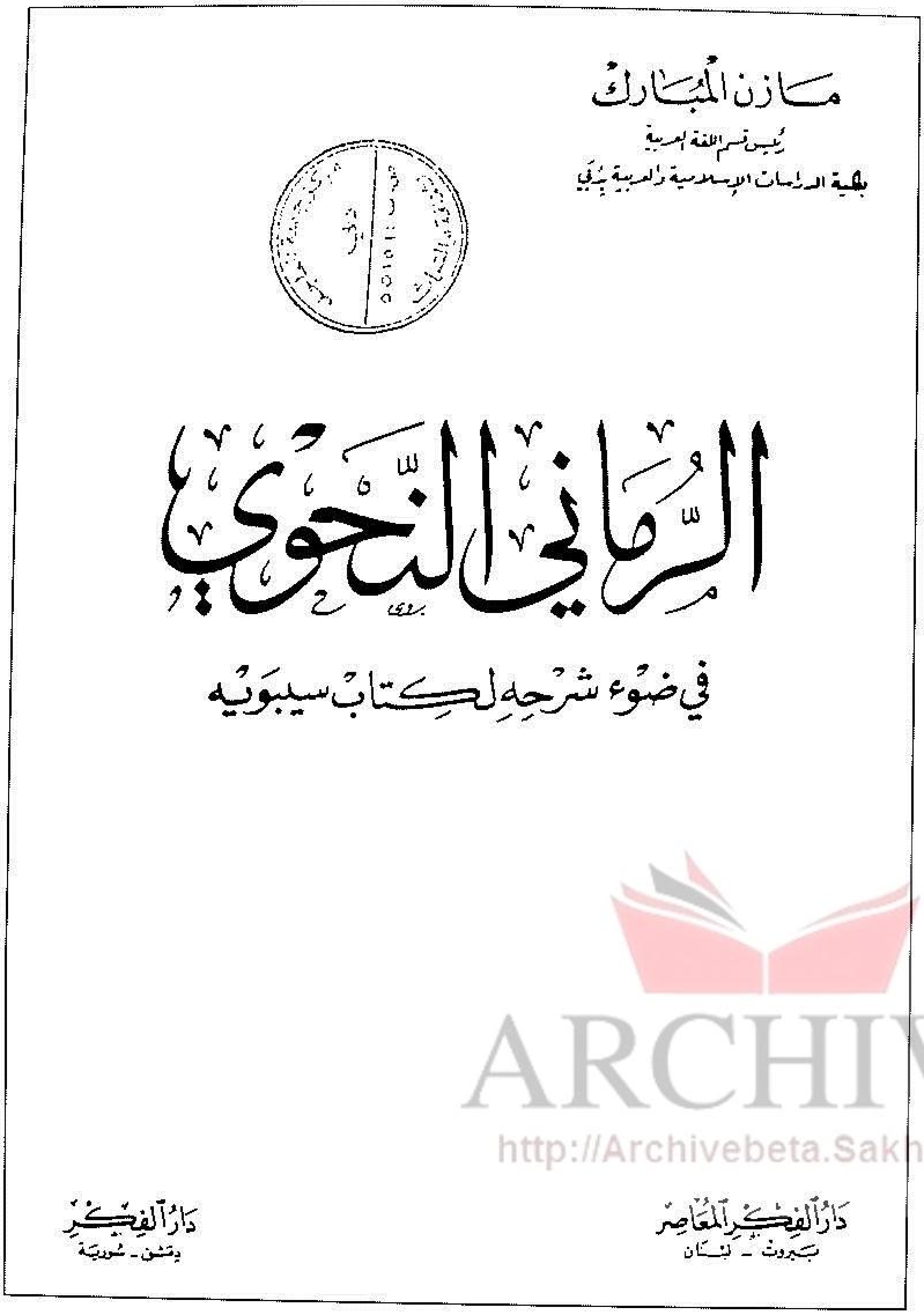
يقع الكتاب في تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة:

في التمهيد (ص ٧ – ص ٤٨) درس الدكتور مازن عصر الرماني من الناحيتين السياسية والفكرية دراسة موجزة، تجمع الشمول إلى العمق، وتبرز سمات القرن الرابع الهجري الثقافية، وهو القرن الذي عاش فيه الرماني حياته المديدة، والقرنُ الحافل بأرقى ما وصلت إليه دراسات المنطق والفلسفة واللغة والنحو في تاريخنا العربي الإسلامي كله.

وفي الباب الأول (ص ٤٩ – ص ١٠٧) تحدث

الدكتور المبارك عن حياة أبي الحسن علي بن عيسى الرماني [٢٩٦ - ٣٨٤هـ] المنسوب إلى قصر الرمان بواسط أو إلى اتخاذه بيع الرمان تجارة، والمنسوب إلى الوراقة لاحترافه النسخ. والنسخُ حرفة العلماء الزهّاد المترفعين بالتعفف عن التزلف إلى أولي الأمر. فقد كان الرماني «على تأله وتنزه ودين ويقين وعفاف». «وكان مع قلة ذات يده وشدة فقره يسلك طريق المروءة».

أخذ الرماني علمه عامة واللغة والنحو بصورة خاصة عن صفوة العلماء في زمانه، ومنهم أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد [ت ٣٢١هـ] صاحب جمهرة اللغة، وأبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج [ت ٣١١هـ]. وأخذ عنه أفذاذ المشاهير أبرزهم أبو حيان التوحيدي علي بن محمد [ت نحو ٤٠٠هـ] ومحمد بن محمد بن النعمان [ت ٤١٢] وهو المعروف بالشيخ المفيد.



وفي تحليل ثقافة الرماني وشخصيته أوضح المؤلف سعة الرماني وعمقه في التمرس بالمعقول والمنقول، وبرهن على أن علم الكلام كان أعمق العلوم تأثيراً في فكر الرماني، «إذ لم يكن الكلام عنده علماً إلى جانب العلوم الكثيرة الأخرى التي يتقنها فحسب، وإنما كان فلسفة صبغ سائر العلوم عنده بصبغته الخاصة، وطبع بطابعه نتاج الرماني الفكري في شتى العلوم».

وتأثره الشديد بعلم الكلام مرتبطٌ بميله إلى مذهب المعتزلة، وقد ظهر اعتزاله في تفسيره القرآن الكريم، إذ ألّف تفسيراً سماه (التفسير الكبير) تأثر فيه بآراء المعتزلة، ونقل هذا التأثير إلى مَن بَعْده من المفسرين المتأثرين بالاعتزال، وأبرزهم جار الله الزمخشري محمود بن عمر [ت ٥٣٨هـ] الذي سلك سبيله وزاد عليه في تفسيره المعروف بالكشاف.

وإذا كان لعلم الكلام أثره الواضح في تفسير الرماني للقرآن الكريم فأثره في نحوه أوضح. وهذا الأثر أثار عليه أبا عليّ الفارسي شانئه الأكبر، إذ زعم أن طغيان المنطق على فكر الرماني - والمنطق توأم علم الكلام - جعل نحوه غامضاً، يضيق به صدر السامع والقارىء، فقال: «إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شيء». ومن هذا القول يتبين أن «الفارسيّ يعترف للرماني بنوع من النحو جعل أصحابه يفضلونه على السيرافي، ولكنه ينكر عليه أسلوبه النحوي، ويرى أن نحوه غير النحو الذي عنده وعند أصحابه. وهو غيره لا في المادة، وإنما في المنهج والطريقة».

وحسْبُ الرماني من شهادة الفارسي - والفضلُ ما شهدت به الأعداءُ - إقرارُه بأن للرماني منهاجاً تفرد به. وسواء أحملت شهادته على محمل المدح أم حملتها على محمل القدح فهي إقرار له وتثبيت. وأصدق من هذه الشهادة دلالةً على تفوقه في ميدان النحو آثارُه التي أحصى ماله صلة بالنحو منها أستاذنا الدكتور مبارك، فبلغت الموجودة والمفقودة ثلاثين كتاباً، أبرزها (شرحه لكتاب سيبويه).

جـ - شرح الرماني لكتاب سيبويه

في الباب الثاني- وهو أوسع أبواب الكتاب [ص١٠٩ - ٢٤٩] - درس المؤلف شرح الرماني لكتاب سيبويه درساً كافياً شافياً، وفّاه حقه من التحليل والعرض، ملتزماً فيه المنهج العلمي مستعيناً على إبراز أفكاره بالموازنة الدقيقة، فجاء الباب جامعاً لُباب الكتاب، محيطاً بالأسرار التي أنكرها الفارسي على الرماني، واضعاً هذا الكتاب النفيس في موضعه من الشروح الكثيرة لكتاب سيبويه.

وقبل أن يتحدث المؤلف عن شرح الرمّاني خصّ كتاب سيبويه بدراسة قيمة [ص ١١١ - ١٣٦] ذكر فيها طبعات الكتاب، وعرض مادته، وحلل خصائص أسلوبه. ومما يميز هذه الدراسة من سابقاتها الوقوف على مقدمة الكتاب. فقد ساء الدارسين - ومنهم صاحب كشف الظنون، وعلي النجدي ناصف، والدكتور عون - ساءهم ألاّ يكون لكتاب سيبويه مقدمة، تشرح خطته. ورأى الدكتور المبارك أن الصفحات الثلاث عشرة الأولى هي المقدمة، وهي «تمهيدٌ للنحو، وتناولٌ لمسائل عامة منه، وتعريف ببعض مصطلحاته». «وعلى هذا فالموضوعات التي جاءت في فاتحة كتاب سيبويه إنما هي مقدمة له». «ومعنى المقدمة هذا هو الذي كان القدماء يقصدون إليه بكلمة: الرسالة».

وبعد أن وقف المبارك القارىء على المقدمة مضى يدرس الكتاب. فكشف عن شخصية سيبويه فيه، وختمها بالحديث عن قيمته، فقال: «لقد كان حظ سيبويه عظيماً في بقاء كتابه وخلوده. فلقد وضع غيره ممّن قبله ومن في عصره كتباً في العربية كثيرة، ولكنها ضاعت جميعاً، ولم يبق إلا كتاب سيبويه... وهو أول كتاب تصل إليه أيدينا في علم العربية». وقال: «نحن لا نعرف حتى اليوم أقدم منه كتاباً يحوي آراء النحاة الأولين كالخليل بن أحمد، وعيسى بن عمر، ويونس بن حبيب، وأبي الخطاب، والأخفش، ولا أوثق منه مصدراً للأدب العربي القديم بما نقله إلينا من الشواهد والأشعار، ولا أحفل منه سجلاً لكثير من العلوم العربية في فجر نشأتها بما ضمه إلى النحو من لغة وبلاغة وقراءات ولهجات. وقلّ أن نجد في علم من العلوم أو لغة من اللغات كتاباً ككتاب سيبويه، يحتفظ بقيمته احتفاظ العلم أو اللغة بها».

وهكذا وضع المبارك كتاب سيبويه حيث يجب أن يوضع، ثم عرض شروحه التي سبقت شرح الرماني، ومنها تفسير كتاب سيبويه للمازني [ت٢٤٨هـ] وتفسير رسالة سيبويه للأخفش [ت٣١٥هـ] وشرح كتاب سيبويه للسيرافي [ت٣٤٨هـ]. وخصّ شرح السيرافي بدَرْس مفصّل [ص ١٤٢ - ١٦٤]، تحدث فيه عن مادة الكتاب وأسلوب الكاتب ومذهبه البصري في النحو، فقال: «وجماع الأمر في مذهب السيرافي أنه مذهب عالم واضح الفكر مستقل الرأي، قال بأكثر ما قال به البصريون، وعدَّ نفسه منهم».

د - منهج الرماني في شرح الكتاب

من شرح السيرافي انطلق المبارك إلى شرح الرماني، فذكر أنه سفر ضخم يقع في نحو ألف ورقة، وأنّ الرماني وزعه على سبعة وستين جزءاً، أصغرها ينطوي على ثلاثة أبواب، وأكبرها على تسعة وأربعين باباً، لم يلتزم فيها الرماني عنوانات سيبويه، بل صنع لكل باب عنواناً «له معنى واضح قائم بنفسه مستغن عن أن نستعين على فهمه بغيره». وبذلك شذّب ما كان يعرو عنوانات سيبويه من تشعث واشتباك وامتداد.

وأهمُ من عنوان الباب بيان الغرض منه، «وتحديد الغرض يعني وضوح الموضوع النحوي في ذهن صاحبه أولاً، ويعني ثانياً أن صاحبه ذو تفكير منطقي يحسن وضع الخطة، ويجيد استهداف الغاية».

ومن يبحث عن سلك فكري يسلك فيه الأغراض الصغيرة في غرض كبير يدرك أن الغرض الأكبر الذي يتجه الرماني إلى تحقيقه هو: «بيان ما يجوز في قواعد اللغة مما لا يجوز».

ولما كان الرماني يقدر ضيق القارىء بجفاف النحو فقد ابتكر أسلوباً بارعاً، أحيا به موات المادة، إذْ صبَّ الشرح فيما يشبه المحاورة. يبدأ الباب بسؤال أو مجموعة من الأسئلة المحكمة، ثم يجيب عنها أجوبة أشدّ إحكاماً، وبهذه الطريقة يستثير ذهن القارىء بالسؤال، ويشوقه إلى الجواب قبل أن ينفحه به محللاً معللاً بريئاً من الغموض في المعنى، والالتواء في التعبير.

وتستطيع أن تجد في منهجه هذا سماتٍ أخرى تزيده ترابطاً، أبرزها التدرج في العرض من العام إلى الخاصّ، والاستقلال بالرأي، فهو – على كثرة ما ينقل من آراء النحاة – حرّ التفكير، يبدأ بالاقتباس والموازنة، ثم يشفع العرض بالبراهين والأدلة، ثم يتفرّد بالرأي.

ومن يقرن منهج الرماني في شرح الكتاب بمنهج السيرافي يجد أن الرماني أشد إخلاصاً لمنهجه، فقد التزم طريقة واحدة لم يستبدل بها غيرها، وجانب الإطالة والتكرار، وآثر الإيجاز. لكنه كان دون السيرافي في تحقيق الشواهد وتمحيصها. إنه رجل عقل لا نقل، ومفتق أفكار لا راوية أشعار، يعرض الشواهد كما أوردها سيبويه، ويبني عليها قبل أن يتثبت من صحتها وصحة عزوها إلى أصحابها.

وإذا كان أبو علي الفارسي الكلف بالقياس قد أزرى بنحو الرماني فالرماني لم يكن زاهداً في القياس، غير أن قياس الفارسي تجلّى في حمل الجزئي على الجزئي أو على الكلي، وأقيسة الرماني جاوزت الجزئيات إلى النظرة الكلية التي يوحدها المنطق. ولهذا يقع القارىء على ألفاظ المناطقة منبثة في كل صفحة من صفحات شرحه الضخم. «ولعل مثل هذا الأسلوب هو الذي جعل الناس يصدون عن نحوه». وعلةُ صدودهم «أنه كان في كثير من نصوصه شرحاً محتاجاً إلى الشرح». ولا نبالغ إذا قلنا: إن بعض شروحه «أكثر تعقيداً من الكتاب نفسه».

ولم يكن المنطق الطاغي على شرح الرماني اللون الوحيد السائد فيه، بل ظهرت فيه آثار الاعتزال والفقه وعلم الكلام. ومن مظاهر اعتزاله «أنه يعتمد العقل للوصول إلى الحقيقة». ومنها حرية التفكير التي جعلت شخصيته مستقلة، فهو لا يلتزم آراء سيبويه، وإنما يلتزمها حيناً وينتبذها أحياناً، ويفضل عليها آراء المبرّد وابن السراج وغيرهما. ومع أنه تأثر بالمنطق والاعتزال وعلم الكلام فالمناطقة والمعتزلة وعلماء الكلام والنحاة لم يقروا بأنه ينتمي إلى طائفة منهم، وليس في ذلك ما يضيره، وإنما فيه ما يدل على أن الرماني مزج علوم هؤلاء جميعاً، وصنع منها علمه.

هـ – أصول النحو في شرح الرماني

وقد يكون الباب الرابع [ص ٢٤٩ – ٣٤٦] أعمق الأبواب وأدلها على مكانة الدارس والمدروس. فيه تتجلى عبقرية الرماني، وبين صفحاته يحدثك المبارك عن أصول النحو، وعن مذهب الرماني في النحو، فتدرك وأنت تقرأ براعته في إحاطته بما يدرس، وفي وقوفه على أسرار النحو الذي وقف عليه حياته.

دأب الأقدمون – ومنهم الرماني – على تسمية علم النحو صناعة. وإذا كانت هذه الصناعة لفظية فللكشف عن معاني الكلام مكانته في هذه الصناعة، يقول الرماني: «ولا تنظر إلى ظاهر الإعراب، وتغفل المعنى الذي يقع عليه الإعراب لتكون قد ميزت فيما تجيزه أو تمتنع منه صواب الكلام من خطئه». وهذا التمييز مرتبط بمبدأ العامل والمعمول الذي يستند إليه الرماني في مناقشة مسائل النحو، ولا يزهد في هذا المبدأ إلا حينما يناقش ما في كتاب سيبويه من علوم العربية الأخرى التي تضمخ قواعد النحو، وبينها «البلاغة وفقه اللغة وعلم الأصوات».

ولما كان النحو قياساً يُتّبع فقد بنى الرماني أكثر آرائه على القياس، وجعله محكّاً للكشف عن الأحكام، ومعياراً للمفاضلة بين الأوجه. فإذا قضى القياس بترجيح رأي كوفي على آخر بصري رجّحه، ولم يتحرج، وإذا قادته الموازنة إلى المفاضلة بين وجهين فضل ما يفضله القياس، ولم يرفض الثاني، بل تقبله وعلله. لكن الرماني لم يَغْلُ غلوَّ من يقوده القياس إلى القول بما لم تقل العرب، بل كان يلتمس لأقيسته أدلة من الفصيح المسموع، فالسماع عنده ظهير القياس لا نقيضه. والرماني يقيد القياس بالاطراد، ولهذا فهو لا يقيس على النادر والمهمل والشاذ، ولا على ما سمع على غير أصله.

ومن المعروف أن العلة عند الأصوليين والنحاة والمناطقة وعلماء الكلام ركن من أركان القياس. ولذلك جنّدها الرماني في خدمة أقيسته، وراح يتصيّد علله من النحو مرة ومن العقل أخرى، ويسوّغ بالعلل الراجحة أحكامه، ولكنه لا يرفض المرجوحة، بل يكتفي بذكرها وسوقها بين يديه.

ويلاحظ القارىء أن موقف الرماني من الاحتجاج ومما يحتج به شبيه بموقف سيبويه، إذ احتج بالقراءة الصحيحة، وسوغ الاحتجاج بالشاذة وخرجها تخريجاً مرتبطاً بأحكام النحو، ولكنه لم يحتج بالحديث الشريف، إمّا لأن سيبويه لم يحتج به، وإما لأنه كان من النحاة الذي لا يحتجون بالحديث اعتماداً على أنه كان يروى بالمعنى، وأنه كان يرويه العربي وغيره». وهو ملوم على كل حال وغير معذور في ترك الاحتجاج به.

ولك أن تضيف الإجماع إلى الأصول السابقة فإن فعلت اكتمل منهج الرماني. ومخالف الإجماع عنده مرذول القول، «ومنزلته كمنزلة من خالف جميع العقلاء في أمر من الأمور، وادّعى أن عقله فوق جميع العقول، وكفى بهذا عيباً وخزياً». ومع أن الرماني كان بصري المنهج والأحكام، فإنه ناصر الكوفيين في خمس مسائل، وذهب مذهب البغداديين في مسائل، وخالف سيبويه في أخرى، أي: أنه «كان ذا شخصية مستقلة لا يخضع لرأي أحد من النحاة».

و - النصوص المختارة من الكتاب

وبعد أن وفّى أستاذنا المبارك كتاب الرماني حقَّه من الدرس والتحليل ألحق به نموذجات محققة من المخطوط الضخم ليضع بين أيدي القراء صورة صادقة تمثّل الكتاب، وتخير أكثر نصوصه من باب الاستثناء لمكانة هذا الباب في النحو وأصول الفقه، ولانطوائه على كثير من العلل والجدال المنطقي الدقيق. وربما كانت هذه النموذجات المحققة كل ما نشر حتى الآن من شرح الرماني لكتاب سيبويه. وإذا كان لنا أن نرغب إلى الدكتور المبارك في شيء فإننا نرغب إليه في أن يخرج الكتاب، أو أن يعمل على إخراجه. وأيسر السبل إلى ذلك أن يكلِّف عدداً من تلاميذه طلاب الدراسات العليا تحقيقه وفهرسته، وعندئذ يحقق أمله وآمال الغيارى على تراث العرب، ويُسْدي إلى عشاق العربية يداً بيضاء تضاف إلى أياديه السابقة التي لا تحصى ولا تنسى.

وفيات ابن القنفذ

الشيخ الشاذلي النيفر
تونس

تدخل وفيات ابن القنفذ في عداد كتب الوفيات، وهي نوع من كتب التاريخ في التراجم، وهي مبنية على حسب سني وفياتهم، وابتدأت هذه الكتب بذكر الرواة من العلماء، ومن أول من ألف فيها أبو سليمان محمد بن عبدالله الحافظ، المتوفى سنة (- ٣٧٩هـ)، وقد تسلسل التأليف في كتب الوفيات، والتوسع في الوفيات، ومن أهم هذه الكتب كتاب «التكملة لوفيات النقلة» لزكي الدين أبي محمد عبدالعظيم بن عبدالقوي المنذري (- ٦٥٦هـ).

ويقرب من تآليف الوفيات كتب الطبقات، وكتب الطبقات ألف فيها المشارقة الكثير، وهي متنوعة تنوع العلماء الخاصين بناحية من العلوم، وقد فصّل الكلام على هذه الطبقات حاجي خليفة (- ١٠٦٧هـ) في كتابه «كشف الظنون».

وأما علماء المغرب فكتبهم في هذه الناحية الطبقات والوفيات قليلة، وممن كتب في الطبقات من علماء إفريقية أبو العرب (- ٣٣٣هـ)، وأما في الوفيات فابتدأ التأليف فيها ابن القنفذ، لكن لم يخصصها بكتاب، وإنما ذيّل كتابًا له بها، وهو شرح القصيدة التي مطلعها:

غرامي صحيح والرجا فيك معضل
وحزني ودمعي مرسل ومسلسل

لابن فرْح - بسكون الراء - (- ٦٩٩هـ).

ابن القنفذ ترجمت له ترجمة واسعة في كتابه الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، قدمت بها كتابه، واعتنى بكتابه صديقي الدكتور عبدالمجيد التركي في مقدمة خاصة، وقد وقع نشر هذا الكتاب سنة ١٩٦٨م، بتقديمنا وتحقيقنا.

وابن القنفذ هو أبو العباس أحمد بن حسن بن علي بن الخطيب ابن القنفذ القسنطيني، ولد في حدود سنة (٧٤٠هـ - ١٣٣٩م)، وتلقى عن شيوخ عدّة من علماء الجزائر والأندلس وتونس، منهم العلامة الشهير التونسي أبو عبدالله محمد بن محمد بن عرفة الورغمّي التونسي (- ٨٠٣هـ).. مؤلفاته عديدة، وقع تفصيل الكلام عليها في أول كتاب الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، والكتاب الذي ذيّل به الوفيات هو شرف الطالب في أسنى المطالب.

التعريف

بشرف الطالب في أسنى المطالب

هذا الكتاب ذكر المؤلف أنه ألّفه إجابة لرغبة بعض

السائلين، وأوله بعد الحمد لله والصلاة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «وبعد فإن معرفة الحديث وكتبه من مهمات أهل الفضل والاستدلال، وحافظ السنن الواردة في المعتقدات وفي الأقوال والأفعال، عظيم الدرجة عند الله - سبحانه - في العقبى والمآل، ولا طريق إلى معرفة ذلك إلا بتحرير علوم الحديث وذكر الناقلين من الرواة والرجال والتحفظ بمعرفة طبقات الناس من الإهمال والإغفال».

ولم تقع العناية بإخراج هذا الكتاب إلا بتكملته في الوفيات «وقدم لهذه الوفيات فصلاً وهو مما حافظ عليه أهل الحديث كثيراً، تاريخ وفيات الصحابة والمحدثين خوفًا من المدلسين، ولذلك قال بعضهم إذا اتهمتم أحدًا في أخذ أو في رواية فاحفظوا سنّه وسنة وفاة من ذكر، وبذلك يتبين هل أدركه أو لا. وسمع الأعمش برجل ينقل عنه وهو لا يعرفه فسار إلى مجلسه وسمعه يقول حدثني الأعمش، فوقف الأعمش، وقال والله ما حدثته، فهرب صاحب الحلقة وتفرقت الناس، ثم ذكر ولنذكر ما حضر من الوفيات تتميمًا للفائدة ونرتب الأمر في ذلك على المميّز في السنّ بوجه لم أسبق إليه).

وهذه الوفيات طبعت في الهند سنة (١٩١١م) ثم اعتنى بتخريجها المستشرق الفرنسي هنري بيريس في مصر، وختمها بفهرس للأعلام وفهرس للأماكن والبلدان وفهرس للكتب وفهرس للقوافي، ثم طبعه عادل نويهض في بيروت سنة (١٩٧١م) وترجم الوفيات التي ذكرها ابن القنفذ، وقد وقع في غلط كبير حيث ذكر في ترجمة ابن عرفة أنّ كتابه الشهير المختصر الكبير طبع مع أنه لم يطبع إلا تعاريفه التي شرحها الرَصاع التونسي وختمه بفهرس للمترجمين.

وقد عنون طبعته بكتاب الوفيات وهو عنوان غير صحيح، لأن الوفيات لم تكن كتابًا، وإنما هي ذيل لكتابه «شرف الطالب في أسنى المطالب»، وهو على كل، كتاب مفيد في تراجمه للأعلام التي ذكر ابن القنفذ.

وقد اعتنى أهل المغرب بوفيات ابن القنفذ، فذيل عليها الونشريسي أحمد بن يحيى الفقيه الشهير صاحب الكتاب المفيد، وهو «المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقيا والأندلس والمغرب)، وتوفي سنة (- ٩١٤هـ) مع أن ابن القنفذ كان توفي سنة (- ٨٠٩هـ) على ما حققه الزركشي أو سنة (-٨١٠هـ) على ما ذكره غيره. ثم ذيّل على وفيات الونشريسي أحمد بن القاضي، وهو أحمد بن محمد بن أبي العافية المكناسي الشهير بابن القاضي، وتوفي ابن القاضي سنة (- ١٠٢٥هـ) وانتهى في وفياته إلى سنة (١٩٠٠م)، وقد اعتنى الأستاذ محمد حجي الأستاذ بكلية الآداب بالرباط بطبع الوفيات التي هي في ثلاثة كتب التي هي «شرف الطالب في أسنى المطالب» وهي «وفيات أحمد بن القنفذ)، ثم «وفيات الونشريسي»، ثم وفيات أحمد بن القاضي «لقط الفرائد من لُفَاظَةِ حُقَق الفوائد» سنة (١٣٩٦هـ = ١٩٧٦م).

ويتبين من العناية بوفيات ابن القنفذ أنها وفيات لها قيمتها. وكما لوفياته قيمة، كذلك لكتابه شرف الطالب قيمة جُلى. حيث يعدّ شرحه لقصيدة غرامي صحيح أحسن الشروح، ولذلك لو يطبع لكانت له فائدة جليلة مع توفر نسخه، وأحسن النسخ هي النسخة الموجودة بمكتبتنا مكتبة آل النيفر بخط إبراهيم بن سعيد بن إبراهيم الملقب بالمحجوز بتاريخ أواسط ذي القعدة عام (١٠٤٤هـ)، وإبراهيم هذا هو من أهل العلم، وهو والد العالم الجليل سعيد بن إبراهيم المحجوز، المتوفى سنة (- ١١١٩هـ). وهذه النسخة في غاية الإتقان والصحة، وكان إبراهيم هذا ينسخ لولده الكتب تمتيناً لعلمه، وهذه النسخة ضمن مجموع تحت رقم (٣٢٥) من مخطوطات مكتبتنا مكتبة آل النيفر، وبهذا المجموع كتاب آخر وهو شرح القوافي لقصيدة غرامي صحيح، وبه أيضاً تراجم مختارة لمشاهير علماء المالكية الشيخ أحمد رزوق.

وهناك مخطوطات عدة من هذا الكتاب، منها ما هو في دار الكتب الوطنية بتونس، وكذلك منه نسخ عدّة في خزانة الرباط، وكذلك في المكتبة العمومية بباريس، وكذلك هناك منه نسخ في دار الكتب المصرية، وجاء وصف هذه المخطوطات في مقدمة تقديم الفارسية من صفحة (٧٤) إلى صفحة (٧٧).

موريتانيا ... الثقافة والدولة والمجتمع

عرض ونقد د. محمد علي داهش
جامعة الموصل - كلية الأداب، قسم التاريخ - العراق

موريتانيا، أو كما كانت تسمى في تراثنا العربي الإسلامي، بلاد شنقيط، لم تحظ بدراسات وافية عن مجمل أوضاعها عبر تاريخها حتى الفترة الحالية، ولكن ثمة دراسات معدودة جاءت من خلال أقلام عربية، وهي بذلك -مهما بذلت من جهد صادق- لا تستطيع أن تقدم صورة دقيقة عن «الداخل الموريتاني» السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي كما هو حال أبناء البلاد، لأنه كما يقال صاحب الدار أدرى بالذي فيها، وعليه تصبح كتابة الموريتانيين عن بلادهم في سيرورتها التاريخية والحضارية أكثر أهمية وأدق معلوماتية.

إن كتاب «موريتانيا، الثقافة والدولة والمجتمع» الصادر عام ١٩٩٥ عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت (٢٠٦ صفحات من الحجم الصغير) جاء جوابًا على الكثير من «الأسئلة المحرجة وفي بعض الأحيان السخيفة» كما يقول مقدِّم الكتاب والمشارك في بحوثه المتعددة الأستاذ أحمد الوافي رئيس منتدى الفكر والحوار في نواكشوط، وهو كما يقول «شامل وموجز» وأنه توخى «الموضوعية» و«الإيجابية» عبر دراساته الخمس التي أرخت للتطورات السياسية والاقتصادية والديمغرافية والاجتماعية والثقافية لموريتانيا حتى الفترة الحاضرة.

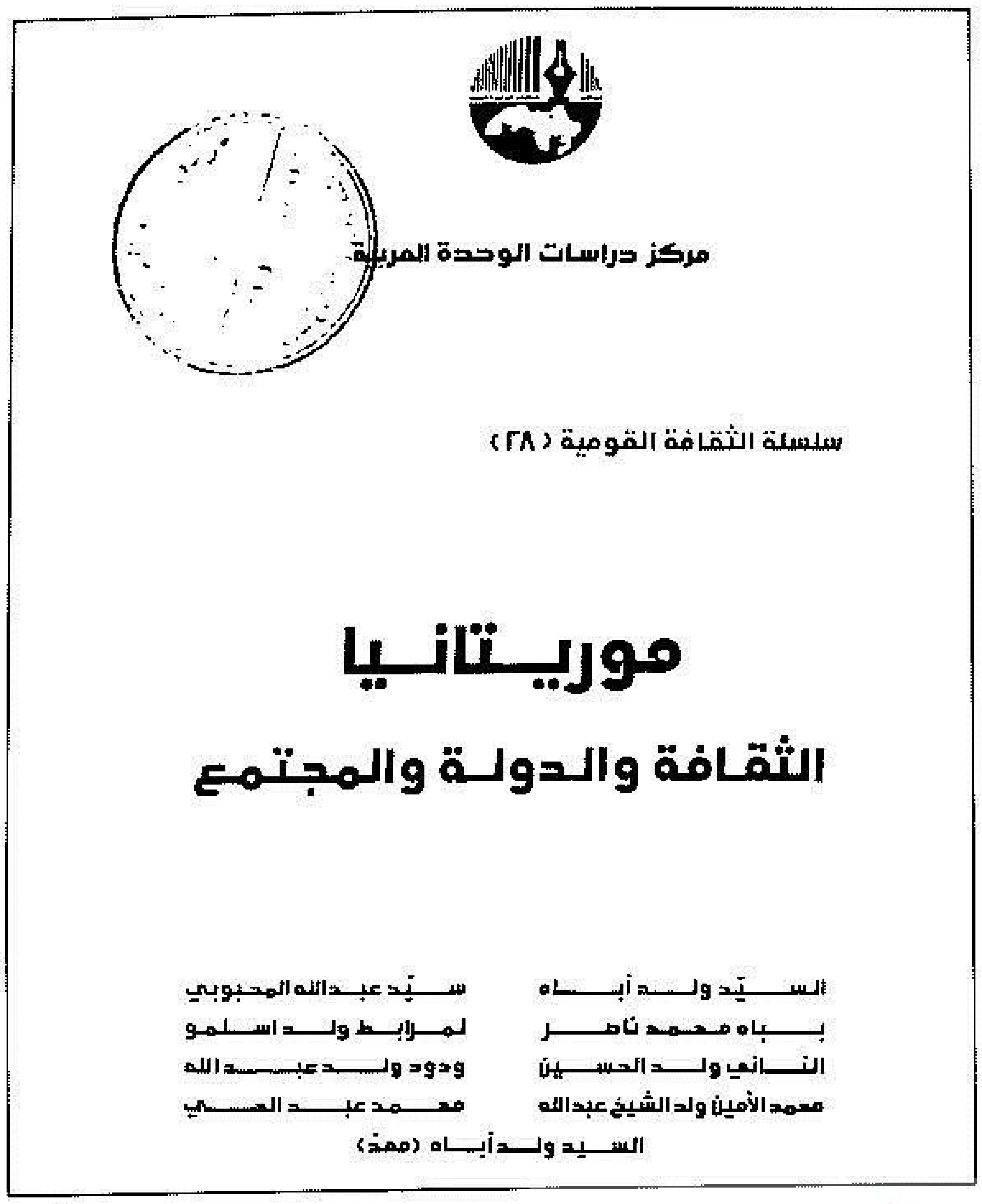
ضمَّ الفصل الأول (المجال والسكان) الصفحات من ١٣ - ٣٧، وفيه وصف للملامح الطبيعية والمناخية والمائية، إلى جانب الأوضاع الديمغرافية، وعلاقة السكان بالأرض. يؤكد الفصل على أن النشاط الزراعي (٥٣٫٧٪) الموريتاني عبر التاريخ يُعد أهم أعمدة الاقتصاد، فيما تشكل بقية الأنشطة (الصيد - التجارة - التعدين - الصناعة) بقية النسبة المئوية وبشكل

محدود. وعلى العموم لا تساهم هذه الأنشطة الاقتصادية إلا بشكل محدود من الناتج المحلي الإجمالي، ووفق بيانات عام ١٩٩٢ تساهم الزراعة بـ ٣٪، الرعي ١٦٪، الصيد ١٠٪، التجارة ٨ر١٣٪. في حين يفتقد النشاط التعديني والصناعي للنسبة المئوية، وعلى العموم تعاني موريتانيا من مشكلات في هذا الإطار أهمها تحديات الطبيعة ونقص الإمكانات المالية والافتقار للخبرة الفنية الحديثة.

ومن جانب آخر يؤكد الكاتب على أن غالبية سكان موريتانيا من أصول عربية (٨٥٪) إلى جانبها تتعايش أقليات زنجية أفريقية، ويصل عدد سكان البلاد حسب إحصاء عام ١٩٩٤م إلى حدود ٢ر٢ مليون نسمة تقل نسبة الأمية بينهم عن ٦١٪ كما جاء في إحصاء عام ١٩٨٨.

في حين جاء الفصل الثاني (التاريخ والمجتمع) في الصفحات ٣٩ - ٩٠ ليرصد ويصف التطور التاريخي للحركة الديمغرافية منذ مرحلة «ما قبل التاريخ» حتى بداية العصر المسيحي، ومن ثم دخول الإسلام في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وصولاً إلى الهجرات العربية إلى البلاد منذ القرن الحادي عشر وما تلا ذلك. لكن الكاتب منذ البداية يحاول أن يؤكد وبشكل خجول على ذاتية موريتانية رغم أنه يضعنا أمام الصورة الحقيقية الخاصة بـ «شحة المصادر» ثم يقرر «أننا نجهل حتى الآن الكثير والكثير عن حضارات تعاقبت -على- ما يعرف اليوم بموريتانيا..».

وإذا كان ذلك ينطبق على فترة ما قبل الإسلام، فان فترة ما بعد دخول الإسلام للبلاد كانت غير معزولة عن التطورات المهمة التي «عرفها أشقاؤهم في المغرب الكبير ابتداءً من القرن الأول الهجري» من الناحية اللغوية والدينية والحضارية بشكل عام، إلى جانب التأثير الاجتماعي الذي أوجد مجتمعاً فسيفسائياً تمازجت فيه ومن خلاله التشكيلات المجتمعية، وانطبع المجتمع بهوية عربية إسلامية واضحة من خلال سيرورة



التطورات التاريخية والحضارية. وإذا كان التعرُّب قد تم كما يقول الكاتب وراء «رغبة جامحة» من قبل أبناء البلاد من أجل «تسويغ شرعية المشاركة في الحياة السياسية والصعود في السلم الاجتماعي»، فإن ذلك لا ينطبق على مجمل السلوك الاجتماعي لأن أساس الوجود القومي هو أساس عربي إسلامي نسبًا أو ثقافة وتم هذا الوجود العربي بفعل الهجرات العربية الكثيفة في هذا البلد الشحيح بسكانه والطارد للاستقرار والحياة بفعل الظروف الطبيعية والمناخية، ونحن في نهاية القرن العشرين، نسأل كم يَبلغ عدد نفوس موريتانيا؟ فكيف بالفترات التاريخية الوسيطة والقديمة، وهناك مراكز استقرار أكثر ملاءمة.

ثم يعود الكاتب ليتناول بعد العرب «نوعاً آخر على مستوى الساحة الموريتانية»!! والذي تمثل بـ «الحضور الأوربي» منذ نهاية القرن الخامس عشر والفترات اللاحقة حتى استطاعت فرنسا الانفراد بموريتانيا بعد أن فرضت سيطرتها الاستعمارية على غرب أفريقيا، ثم فرضت حمايتها - احتلالها - لموريتانيا عام ١٩٠٣ وليس عام ١٩٠٢ كما يقول الكاتب -تم الاطلاع

شخصياً على وثيقة الحماية من خلال أحد الطلبة الموريتانيين الذين يكتبون عن الحركة الوطنية الموريتانية في الجامعة المستنصرية في بغداد- ثم يستعرض الكاتب طبيعة المواجهة المسلحة ضد الحضور الفرنسي، إلى جانب المقاومة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وقد كان المفروض من الناحية المنهجية أن يكون هذا الجزء من الفصل الثاني ضمن إطار الحركة الوطنية التي تم تناولها في الفصل الثالث. وعلى كل حال يحاول الكاتب إبراز الشخصية الموريتانية وكأنها حالة كفاحية معزولة عن إطارها المغاربي العربي الإسلامي، والحقائق التاريخية و«موضوعية» المعالجة تقتضي الإشارة إلى الدعم المغربي للكفاح المسلح الموريتاني وخاصة في المناطق الشمالية المتداخلة مع الجنوب المغربي أيام السلطان عبدالعزيز بن الحسن الأول (١٨٩٤ - ١٩٠٨) وما تلا ذلك في عهد السلطان عبدالحفيظ (١٩٠٨ - ١٩١٢) واستمرار ذلك من خلال تداخل الكفاح الموريتاني المغربي ضد الحماية الفرنسية حتى نهايته عام ١٩٣٤م، وبذلك نصل إلى توكيد «الموضوعية» و«العلمية».

وتناول الفصل الثالث (الدولة والقوى السياسية) في الصفحات ٩١ - ١٣٤. حيث استعرض الكاتب أوضاع موريتانيا في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية وبداية نشوء «الكيان السياسي الموريتاني» الذي ارتبط نشأةً بالمشروع الاستعماري الفرنسي «الاتحاد الفرنسي» والمرتبط بدوره في حلقة أكبر «أفريقية الغربية الفرنسية A. O. F» وبذلك حاولت فرنسا أن تربط موريتانيا بمحيط أفريقي ولتشكل «منطقة عازلة» عن المحيط المغاربي العربي الإسلامي. وقد كانت الكيانية السياسية لموريتانيا مسخاً للهوية الوطنية العربية الإسلامية، مما ولَّد ردود فعل مضادة تؤكد على الطابع العربي الإسلامي للبلاد أرضاً وشعباً من خلال رائد الحركة الوطنية الموريتانية السياسية أحمد ولد حرمة ولد ببانا العلوي الذي استطاع انتزاع تمثيله للبلاد في البرلمان الفرنسي منذ عام ١٩٤٦. لقد وضع ببانا العلوي بصماته على مسار الحركة الوطنية فيما بعد وبمختلف فصائلها - عدا حزب الإدارة الاستعمارية المعروف باسم «حزب التقدم الموريتاني» ذي النزعة الانفصالية والعرقية الزنجية - بالدعوة إلى «استخدام الورقة العروبية» والتأكيد على «ربط المستعمرة الموريتانية بالمحيط المغاربي والاهتمام بالقضايا القومية الكبرى» إلى جانب التأكيد على مجموعة من الإصلاحات تنزع باتجاه اجتماعي «اشتراكي».

وإذا كان الكاتب قد قدَّم إضاءة ممتازة عن الخريطة الحزبية بشكل عام حتى مرحلة التسعينات، إلا أن الذي كان يجب أن يطرح في مرحلة الخمسينات ١٩٥٦ - ١٩٥٨، هو عودة الكفاح المسلح إلى جانب الكفاح السياسي والذي جاء متأثراً ومتزامناً مع الكفاح المسلح والمتداخل مع الكفاح السياسي الذي ظهر في تونس ١٩٥٢، والمغرب ١٩٥٣، والجزائر ١٩٥٤، وحتى مرحلة الاستقلال للأقطار المغاربية الشقيقة. وعلى العموم فإن القوى السياسية الموريتانية التقت على أهداف أساسية -عدا الحزب التقدمي الموريتاني- تقوم على الوحدة الوطنية والاستقلال والنهضة، وبعضها دعا إلى الوحدة مع المغرب، إلى جانب التأكيد على الهوية العربية الإسلامية، واستمرت القوى الوطنية من خلال «الحكومة الوطنية» المشكلة عام ١٩٥٨، بانتزاع «الاستقلال» بأسلوب العمل السياسي السلمي عام ١٩٦٠. وولدت دولة عربية جديدة، لكن هذه «الدولة الجديدة ولدت منعدمة الشرعية» كما يقول الكاتب، ويستند في ذلك لأنها تفتقد «تراث الدولة المركزية بعد تفكك الدولة المرابطية» وعدم إمكانيتها الاستناد إلى «زخم نضالي وطني» ولكونها ظهرت في «فضاء اجتماعي ينطبع بالانتظام القبلي والنزاعات الأفقية» و«انعدام البعد التحديثي» وضعف «الوضعية الاقتصادية والبنى التحتية» وعليه وحسب رأي الكاتب ظهرت

أمام الشعب «دولة نيوكولونيالية» وأنها ليست إلا «صنيعة فرنسية خالصة تستند في قيامها إلى محض دعم القوى الاستعمارية الفرنسية».

هكذا يقدم الكاتب تفسيره عن «انعدام الشرعية» لدولة ائتلفت بعد الاستقلال قواها السياسية في حزب الشعب (١٩٦٠ - ١٩٧٨) وفي عهد المختار ولد دادة. ولنا أن نتساءل، هل كان الاستقلال هبة أو منّة من فرنسا على موريتانيا أم أنه جاء استجابة ونزولاً عند الجهد الوطني الذي قادته الحركة الوطنية الموريتانية وخدمته الظروف الإقليمية والدولية؟ وكان المفروض أن يؤكد الكاتب أن الدولة الجديدة بدأت ضعيفة ومقيدة بأوضاع اقتصادية واجتماعية موروثة انعكست بدورها على طبيعة المؤسسة السياسية الجديدة.. التي يعود فيؤكد في صفحات الفصل حتى الصفحة ١١٦ على قدرتها على فرض السلطة المركزية واعتماد سياسة داخلية مستندة على الوحدة الوطنية وعاملة على تحقيق النهضة في مختلفة المجالات على طريق «التحديث»، وبناء سياسة خارجية «مرنة» كانت لها نتائج إيجابية على الأصعدة المغاربية والعربية والدولية.

وكان عام ١٩٧٨، البداية لمرحلة الانقلابات العسكرية والتي انعكست على مجمل الأوضاع الداخلية وأثرت على السياسة الخارجية إقليميًا على الأقل، وكان المفروض ونحن نعيش المرحلة أن يقدم المؤلف تحليلاً أكبر وأعمق لظاهرة الانقلابات العسكرية (١٩٩١ - ١٩٩٥) حيث تعيش البلاد في ظل «الانفتاح الديمقراطي» الذي شهدته البلاد كما يقول في ظل «التجربة الجديدة» والتي تعيش «في طور المخاض العسير، الأمر الذي يجعل أية محاولة لتقييمها مغامرة متهورة ....».

في حين استعرض الفصل الرابع «الاقتصاد والتنمية» في الصفحات ١٣٥ - ١٦٠، وأشار الكاتب -بتداخل مع الفصل الأول- على القطاعات الاقتصادية، كما أشار إلى الهياكل الإدارية والخدمية، وطبيعة السياسة الاقتصادية -التجارة- في المجال الخارجي، وأوضح أن موريتانيا بلد غني لكنه بحاجة إلى الكثير من الجهود في الخبرات، والكثير من الأموال لاستثمار إمكانياتها الاقتصادية بشكل يحقق نقلة في وضعية موريتانيا الاقتصادية إلى مرحلة أفضل.

أما الفصل الخامس والأخير (الثقافة والأدب) في الصفحات ١٦١ - ٢٠٦، فيؤكد الكاتب من البداية أن الأوضاع الاقتصادية كانت وراء انتشار الثقافة العربية الإسلامية (!!) وأن ازدهارها جاء من خلال «رواج التجارة العابرة للصحراء» والتي أدت إلى تراكم مادي أنشأ مدناً عاشت بها طبقة العلماء والمتعلمين ونشأت من خلالها حركة تعليمية وثقافية عامة. وإذا كانت الحركة التجارية قد ساهمت فعلاً في انتشار الدين الإسلامي واللغة العربية وثقافتها، فأين هي التأثيرات الاجتماعية في موريتانيا التي تولدت من الهجرات العربية؟ ألم يكن لهذا النزوح السكاني العربي الإسلامي - تحت دوافع متعددة- الأثر الأكبر والرئيسي وراء انتشار الثقافة العربية الإسلامية وعلومها الدينية؟ وهل ارتبط الإسلام بالتجارة وحسب، أم أن انتشار الإسلام جاء أيضاً إيماناً واحتساباً من قبل الأفراد والجماعات لمرضاة الله سبحانه ورسوله عليه الصلاة والسلام؟ إنّ العوامل الاقتصادية في انتشار الإسلام تنطبق على المناطق الأفريقية غير العربية أساساً. ولقد أصبح من الواضح أن التطورات التاريخية والحضارية والنقلات النوعية في مسيرة الشعوب لم تأت من خلال عامل واحد، وإنما تصنعها جملة عوامل، وهذا ينطبق بشكل واضح على مسيرة انتشار الدين الإسلامي واللغة والثقافة العربية. ومن جانب آخر يوضح الفصل الرسوخ التاريخي للغة والثقافة العربية والدين الإسلامي في موريتانيا، واعتزاز الموريتانيين بتراثهم العربي الإسلامي وغنى البلد بالشعراء والأدباء والفقهاء. فهي بحق بلد «المليون شاعر». وقد جاء الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي من الاعتزاز بالإسلام كدين وحضارة،

وباللغة العربية كوعاء معبِّر عن هذا الاعتزاز، وندرك ذلك بالانتشار المدهش والواسع، والاهتمام الكبير جداً بالعلوم العربية والدينية من خلال «المحضَرة» -الكتاتيب - حيث تشكل المحاضر مدارس شعبية متنقلة يتطور التعليم فيها وينتقل إلى مستويات أعلى على صعيد الزوايا والمدارس، وعليه فقد استطاعت الحصانة الثقافية العربية الإسلامية للموريتانيين أن تضيِّق على الجهود الفرنسية في هذا المجال الثقافي، ولم يأخذ التأثير الاستعماري الثقافي الفرنسي مداه الواسع كالذي نلاحظه في الأقطار المغاربية الأخرى، وهذه المسألة كان المفروض أن تذكر عبر ثنايا الفصل بشكل تحليلي عميق.

أخيراً، إذا ما عدنا إلى التشخيص في الخطوط العريضة للمآخذ المثبتة على كتاب «موريتانيا، الثقافة والدولة والمجتمع» فإننا نتلمسها من خلال:

- إن الكتاب مجموعة من الدراسات تابعت التطور التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي لموريتانيا عبر العصور، شارك فيه مجموعة من الباحثين، وباحثان لكل فصل من فصول الكتاب -عدا الثالث والرابع- وبطبيعة الحال تختلف رؤية كل باحث في التعامل مع الظاهرة التاريخية وتطورها عبر العصور، لكننا على العموم نتلمس البعد الإسلامي والعروبي في المعالجة التاريخية.
- عانى الكتاب -وبشكل محدود- من الافتقار للوحدة الموضوعية في طرح الأفكار عن الظواهر الاقتصادية أو الاجتماعية وحتى الثقافية، وجاء ذلك من خلال التداخل بين الفصول وتكرار الحديث عن جانب من جوانب الحياة في أكثر من موضع، وبطبيعة الحال نتج ذلك عن اشتراك أكثر من باحث، ورغبة كل باحث في التأسيس للأفكار المطروحة.
- الطابع الوصفي في عرض حيثيات الأحداث والظواهر الاجتماعية والاقتصادية دون التحليل المتعمق والنقد الصريح وخاصة ما يتعلق بالفترة الحديثة والمعاصرة، لا بل التعامل مع بعض الحقائق التاريخية الرئيسية التي شكلت تاريخ موريتانيا بشكل هامشي أو خجول، رغم التأكيد على «الموضوعية» و«العلمية» و«الإيجابية».
- نتلمس في ثنايا الكتاب محاولة للتأكيد على (ذات موريتانية) متكونة منذ فجر التاريخ في محاولة للتأسيس لذات وطنية مشكلة وكأنها حالة معزولة عن محيطها المغاربي والعربي، الاجتماعي والفكري، وهذا ناجم بطبيعة الحال من اختلاف وجهات النظر حسب الخلفية الفكرية لكل باحث. ولكن على العموم فيما نرى أنه لا بأس من التأكيد على «خصوصية» وطنية يؤكدها الواقع المعاش، لكنها ليست حالة معزولة عن إطارها الحضاري والاجتماعي في المحيط الإقليمي والعربي بشكل عام.
- على الرغم من التأكيد على «المنهج العلمي من حيث التوثيق» إلا أن الكتاب بمجمله خلا من الإحالة المباشرة إلى المصادر التي استقى منها الباحثون معلوماتهم، وكل ما هناك هو الإحالة إلى مجموعة من المصادر العربية والأجنبية في نهاية كل فصل. وظهر جلياً عدم الرجوع إلى المصادر العربية التي كتبت عن موريتانيا في العقود الثلاثة الأخيرة ومن خلال أقلام عربية عالجت مختلف جوانب التاريخ الموريتاني كانت أقرب وأدق في عرض الحقائق وقريبة أيضاً من صاحب الدار الذي أدرى بالذي فيها.

يبقى آخراً القول، إن الكتاب وبصرف النظر عن شموليته الموجزة جداً، قدَّم للمكتبة العربية إضافة جديدة وخاصة ما يتعلق بالفترة المعاصرة عن أوضاع موريتانيا الشقيقة التي تحتاج إلى إلتفاتة مالية عربية لا غير للأخذ بيدها على طريق التنمية والتطور بدل أن تقع أسيرة الاستثمارات الخارجية التي لا يهمها إلا مصالحها بعيداً عن مصالح البلد المضيف.

حوار مع الأستاذ خالد بن الصغير بمناسبة صدور ترجمته لكتاب

«مملكة الكتاب: تاريخ الطباعة في المغرب ١٨٦٥ - ١٩١٢»

أجراه عبد العزيز الساوري

لم تكن المطبعة مجهولة بالنسبة للمغاربة، حيث سبق لبعضهم، على الأقل، أن شاهدها إما في مصر أو في فرنسا، كما هو الحال بالنسبة للرحالة محمد الصفار التطواني والوزير إدريس العمراوي خلال سنوات الأربعين والستين من القرن التاسع عشر. غير أن الدولة المغربية، لم تقم بصفة رسمية بأية مبادرة لجلب آلة مطبعية إلى المغرب لأسباب عديدة أهمها الانشغال بمواجهة محاولات التسرب الأجنبي إلى البلاد وما ترتبت عنه من نفقات ثقيلة إلى أن فوجىء أمناء مرسى مدينة الصويرة، بأحد قضاة مدينة تارودانت محمد الطيب الروداني، وهو يأتي معه بعد رحلة إلى الشرق بأول آلة طباعة إلى المغرب في ١٨٦٥، ومعها طابع مصري متخصص لتشغيلها.

وما لبثت أن أصبحت تلك المطبعة الحجرية في ملكية الدولة المغربية التي نقلتها إلى فاس المركز العلمي والثقافي للبلاد، وأشرفت على تسيير شؤونها مدة قصيرة، لتنتقل بعد ذلك إلى الخواص، وخاصة إلى أفراد أسرة الأزرق الفاسية، ثم ظهر طابعون جدد أمثال اليملاحي والذويب وغيرهم في نهاية القرن التاسع عشر.

ومع ابتكار الطباعة في المغرب دخل الكتاب مرحلة حضارية جديدة، فاتسع انتشاره، بينما كان النساخ من قبل يكتبون من الخطيات عدداً محدوداً من النسخ يتولى بعدهم الوراقون ترويجها، ثم أخذت المطابع تدفع إلى الأسواق بسهولة أعداداً محدودة من الكتب.

ثم أتى زمان غدا فيه كثير مما طبع قديماً من الكتب أندر من المخطوطات نفسها، ولذا فإن توثيق أعمال المطابع الأولى عن طريق الدرس والعمل البيبليوغرافي(١)، يعد حركة مهمة لما اندثر من تراثنا ونسي من آثار أسلافنا(٢). ومن هنا جاء البحث عن تاريخ الطباعة في المغرب الذي لم تنجز فيه، في الحقيقة ولحد الساعة من طرف الباحثين المغاربة، سوى مقالات لا تغطي الموضوع تغطية شاملة ودقيقة لأسباب كثيرة.

غير أن باحثاً عربياً، هو فوزي عبد الرزاق، الأمريكي الجنسية، قد تقدم بأطروحة نال بها درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد الأمريكية سنة ١٩٩٠ تحت عنوان:

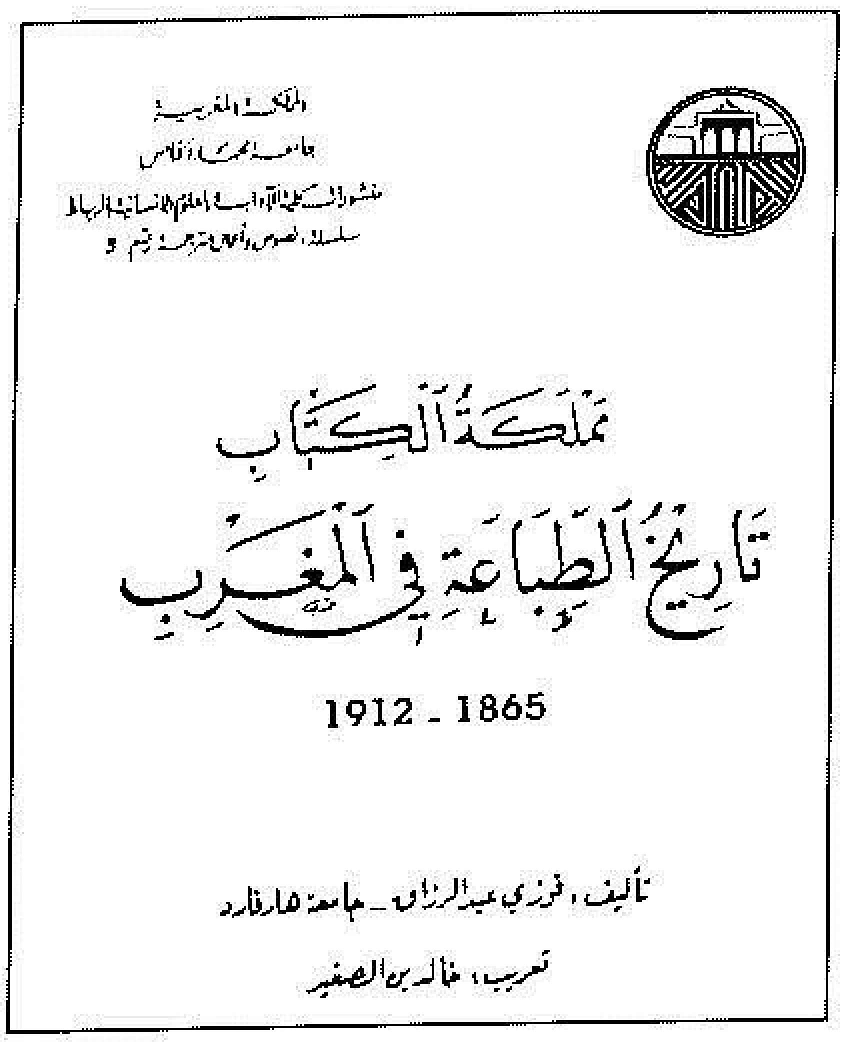
Fawzi A. Abdulrazak. The Kingdom of the book: The History of Printing as an Agency for Change in Morocco Between 1865 and 1912. Ph.D., Harvard University, Boston 1990.

ونظراً للإمكانات المادية التي وفرتها الظروف لهذا الباحث سواء في الولايات المتحدة أو في المغرب، فقد أنتج عملاً فريداً في الموضوع تميز بعمقه وشموليته. غير أن هذه الأطروحة لم تنشر حتى في لغتها الأصلية أي الإنجليزية. وقد حصل الاتفاق بين الأستاذ خالد بن الصغير وبين صاحبها على ترجمتها كاملة إلى العربية، على أن يتم نشرها في المغرب البلد الذي تدور الدراسة حوله تاريخ الطباعة فيه. وبتوفيق من الله، أتمّ الأستاذ خالد بن الصغير الترجمة التي استغرقت ثلاث سنوات تقريباً، وعنوان الكتاب هو: «مملكة الكتاب: تاريخ الطباعة في المغرب ١٨٦٥ - ١٩١٢». ويقع في ٣٦٥ صفحة من الحجم المتوسط، وطبع بمطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، وصدر في مطلع سنة ١٩٩٦ ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس بالرباط، سلسلة: نصوص وأعمال مترجمة رقم (٣).

وقد رأينا أن نجري حواراً مع الأستاذ خالد بن الصغير بمناسبة صدور هذه الترجمة، وكان أول سؤال وجهناه إليه هو كما يلي:

١ - موضوع الطباعة وتاريخها في المغرب لا توجد عنه سوى مقالات استطلاعية واستكشافية قامت بها بعض الجهود الطلائعية التي بذلها كل من [ليڤي بروڤنسال ومحمد بن شنب(٣)، محمد المنوني(٤)، جرمان عياش(٥)، محمد بن شريفة(٦)]. ما هو السبب الذي جعل معظم الباحثين المغاربة المعاصرين يعزفون عن الاهتمام بتاريخ الطباعة في المغرب؟

- إن الأسباب كثيرة، منها ما هو مرتبط بطبيعة الموضوع في حد ذاته، ومنها ما له علاقة بإمكانات البحث وتوجيهه في المغرب سواء داخل الجامعات أو خارجها. إن البحث في موضوع تاريخ الطباعة صعب للأسباب التالية: أولها أنه يتطلب من الباحث ضرورة الإلمام بالجوانب التقنية الخاصة بصناعة الطباعة أشكالها وأنواعها المختلفة، إذ إننا أمام موضوع يدخل في إطار تاريخ التقنيات من جهة وهو وسيلة للتوصل إلى معرفة انعكاسات استعمال الطباعة على الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية للبلاد. وقبل الحديث عن الطباعة في المغرب لا بدّ من الفهم



التام لتقنياتها وآلياتها، ولا شك أن هذا الجانب التقني كان له دوره في تردد المؤرخين المغاربة وابتعادهم بالتالي عن الخوض في موضوع يبدو لهم وكأنه ليس من حقل التاريخ في شيء، وأنه من اختصاص علوم المكتبات. ومما زاد في تعزيز هذا التردد هو ندرة الوثائق والنصوص التي تتناول الطباعة وتاريخها في المغرب، بخلاف المواضيع التاريخية ذات الصبغة الحدثية السياسية منها والاجتماعية التي تتوافر عنها إلى حد ما كميات هامة من النصوص المرجعية والوثائق. كما أن الموضوع له علاقة بما يسمى بعلم المكتبات وبصناعة الكتاب بوجه عام. وهذا صحيح إلى حد بعيد، لأن فوزي عبدالرزاق صاحب هذا الكتاب متخصص في علم المكتبات وهو أمين لقسم المخطوطات والمطبوعات العربية بجامعة هارڤارد. وقد توافرت له من الإمكانات المادية، بحكم وظيفته، ما مكنه من اقتحام هذا الموضوع ومواجهة كل الصعوبات التي قد يطرحها أمامه. إن فوزي عبد الرزاق لم يستثمر معطيات وثائقية تاريخية كثيرة، بل اكتفى بالمطبوعات الحجرية وبالمعلومات الغنية والنادرة التي تتضمنها خواتم الكتب التي طبعت بالمطبعة الحجرية الفاسية. بالإضافة إلى خبراته التي مكنته من فحص أنواع الورق والحبر المستعمل في طبع تلك الكتب، والتعرف على مدى الاختلاف الموجود في جودة الطباعة بين كتاب وآخر، وأشياء لا يمكن للمؤرخ العادي الانتباه إليها، والقيام بطرح أسئلة دقيقة وبناءة حولها.

٢ - شكّل ظهور آلات الطباعة الحجرية بالمغرب، ثم فيما بعد استعمال آلات الطباعة التيبوغرافية الجديدة تهديداً لقدسية الخط التقليدي المغربي ولحجم

المخطوطات، إذ ارتفعت أصوات عديدة من بين صفوف العلماء تحمل موقفاً مناهضاً ومعارضاً للكتب المطبوعة باعتبارها تلحق الأضرار البليغة بالنظام التعليمي الإسلامي، فقد ألف محمد بن إبراهيم السباعي المراكشي رسالة في «الترغيب في المؤلفات الخطية، والتحذير من الكتب المطبوعة، وبيان أنها سبب في تقليل الهمم، وعدم حفظ العلم ونسيانه»(٧).

كيف تفسرون هذا الموقف؟

– أعتقد أنه طبيعي وعادي، إذ ليس من الضروري تقبل كل الناس وبدون تحفظ كل الأشياء الجديدة لمجرد أنها جديدة. فالاعتراض الذي كان للسباعي على استعمال الطباعة لا بدّ من وضعه في إطاره الخاص المرتبط بالمكانة العلمية الكبيرة التي كانت للسباعي كواحد من كبار حفظة الحديث وغيره من النصوص الدينية. فربما أن السباعي كان يخشى إمكانية استغناء جزء من الطلبة عن خدماته، لأن المعلومات التي كان يحفظها في صدره قد أصبحت متداولة في الكتب التي يمكن نقلها إلى بقية المدن والبوادي المغربية على السواء ليستفيد منها طلاب العلم. ومع ذلك، فإن اعتراض السباعي تذكر في الأوساط العلمية والتعليمية. فقد ارتفع عدد الكتب المطبوعة مع مرور الزمن، بل إن ورشات جديدة للطباعة قد فتحت أبوابها في فاس ونشطت في طبع المزيد من الكتب، مما جعل معارضة السباعي تفقد قيمتها.

٣ – من بين المشاكل التي واجهتكم وأنتم تترجمون كتاب «تاريخ الطباعة في المغرب» مشكلة المصطلح التقني الخاص بتكنولوجية الطباعة، سواء على مستوى الأدوات والآليات أم المواد الأولية التي تستخدم في العمل المطبعي.

كيف استطعتم التغلب على هذا المشكل الاصطلاحي؟

– إن اعتمادي على القواميس اللغوية والمصطلحية لم يمكنني من حل هذا المشكل، نظراً لوجود طرق تعبيرية متعددة ومتناقضة أحياناً تخص نفس المصطلح، فكان لا بدّ من التحلي بالكثير من الصبر والعمل بطريقة متأنية للتعبير بدقة ووضوح عن الجوانب التقنية الخاصة بالطباعة. والمقياس الأساسي الذي اعتمدته للخروج من المأزق هو حرصي الشديد على أن يكون المصطلح المستعمل واضحاً وقابلاً للفهم من طرف القارىء. فالفصل الثاني من الكتاب هو الذي استغرق مني مجهوداً أكبر ووقتاً أطول في الترجمة والتعريب، وأنا جد مرتاح لذلك.

٤ – يلاحظ أن صناعة الكتاب في المغرب إبان عصر الطباعة ظلت متمركزة في أيدي الأعيان والأشراف، كما كان عليه الحال سابقاً في عصر المخطوطات.

فهل من تحليل لهذه الظاهرة؟

– هذا ليس شيئاً جديداً ولا خاصاً بالمغرب وحده. فالتاريخ يفيدنا بأن العلاقة القائمة بين السلطة المالية ونشر المعرفة قديم قدم التاريخ. وقد كان سدنة المعرفة وحراسها دائماً من أصحاب السلطة السياسية الذين غالباً ما يجمعون بين أيديهم النفوذ المالي. وحتى اليوم، وفي كل أنحاء العالم، فإن دور النشر والمطابع لا يملكها ولا يقوى على تسييرها والإشراف عليها سوى رجال المال والأثرياء، وهم الذين يملكون بالتالي وسائل التحكم في نوعية المعارف التي يرغبون في تعميمها عن طريق الكتاب.

٥ – في تقديمكم لترجمة هذا الكتاب قمتم بتوجيه الدعوة إلى ضرورة تأسيس قسم داخل خزانة عامة أو مكتبة وطنية أو مؤسسة تربوية أو ثقافية في المغرب توجد ضمن محتويات مكتباتها المجموعة الكاملة للمطبوعات الحجرية المغربية التي نشرت ما بين ١٨٦٥ و ١٩١٢ بالمطبعة الفاسية.

هل تملكون تصوراً يكفل تحقيق هذا المشروع؟

– إن تحقيق هذا المشروع البسيط ضروري، ولا بدّ من الحرص عليه لأن للمطبوعات الحجرية قيمتها على عدة مستويات: إذ تشكل مصدراً أساسياً لمعرفة جوانب متعددة تتعلق بالتاريخ الثقافي للمغرب سواء بالنسبة للقرن التاسع عشر أو بالنسبة للفترات التاريخية السابقة له. كما أنها تعطي لنا صورة ملموسة عن طبيعة المعرفة التي كانت متداولة في الأوساط المغربية على اختلاف مستوياتها التعليمية

والاجتماعية. ومن ثم فإن وجود مجموعتها الكاملة في مكان معين لتكون رهن المهتمين بالحياة الثقافية في مغرب ما قبل الحماية أمر على غاية من الأهمية.

أما عن التصور الكفيل بتحقيق هذا المشروع، فهناك عدة سبل نقترح بعضاً منها. أولها هي الطريقة التي نهجتها خزانة جامعة هارڤارد الأمريكية، حين جعلت رهن إشارة فوزي عبد الرزاق ميزانية خصصتها لاقتناء المطبوعات الحجرية في المغرب. وبما أن لوزارة الثقافة قسماً خاصاً بالكتب والمخطوطات، فمن الممكن أن تدخل المطبوعات الحجرية ضمن هذا القسم، فيقتطع جزء من الميزانية المخصصة للكتاب والمخطوطات لاقتناء ما هو موجود في السوق. صحيح أن العثور على نسخ من المطبوعات الحجرية قد أصبح نادراً ومكلفاً من حيث الثمن. لكن هناك خزانات خاصة تعرض محتوياتها للبيع من طرف الورثة كلما توفي أحد كبار علماء المغرب. والواجب تحيّن مثل هذه الفرص للحصول على ما هو ميسّر من المطبوعات الحجرية وغيرها من المخطوطات قبل أن تجد طريقها إلى القناصين والوسطاء الذين لا يترددون في بيعها إلى مؤسسات ثقافية وجامعية مشرقية وأوربية أو أمريكية. وقد أثلج صدرنا خبر تحبيس أحفاد العلامة الشهير الكتاني لخزانة جدهم تحبيساً أبدياً على الخزانة العامة، ومن المؤكد أن المطبوعات الحجرية ستشكل حيزاً هاماً من تلك الخزانة، ويمكن تتميمها اعتماداً على مصادر أخرى.

٦ - كيف تنظرون إلى مستقبل الطباعة في المغرب على ضوء الإمكانات المتاحة لها حالياً، وهل يمكنها بالتالي مسايرة التقدم التكنولوجي في هذا المجال (زحف الأقراص الإلكترونية، القرص المدمج، الكتاب الإلكتروني)، إذ أصبح بوسع القارىء الاطلاع على كتاب ما بكامله عبر شاشة الحاسوب المرتبطة بشبكة الإنترنيت؟

- يجب الاعتراف بأن أعمال الطباعة قد حققت قفزة نوعية حقيقية في المغرب، وجميع التقنيات الحديثة والمتطورة أصبحت موجودة وموظفة توظيفاً عملياً يبعث على الارتياح. بل هناك جودة طبع عالية في بعض المطابع، لكنها مع الأسف متمركزة في الدار البيضاء والمحمدية والرباط. بينما لا تتوافر طنجة وتطوان ومراكش ومكناس إلا على مطابع قليلة، وتكاد مدناً مغربية أخرى لا تتوافر على مطابع مثل بني ملال والجديدة وأكادير وغيرها.

٧ - وهل يمكنها مسايرة التقدم التكنولوجي؟

- أقول نعم بكل تفاؤل، لأن التجربة قد أكدت بأن المغرب، رغم كل المشاكل والعراقيل المطروحة قد اختار نهج الانفتاح ولا يمكنه التراجع عنه مهما كان الثمن. وبما أن الأقراص الإلكترونية المدمجة قد أصبحت من عوامل الانفتاح فلا بدّ من دخولها هي أيضاً إلى ربوع المغرب شهوراً قليلة فقط بعد ظهورها في الأسواق الأوربية والأمريكية نظراً لاحتدام المنافسة الدولية بين الشركات ونهجها لسياسة تخفيض الأسعار للسيطرة على الأسواق. وقد صدرت مؤخراً في المملكة العربية السعودية الترجمة العربية لكتاب هام في هذا الموضوع تحت عنوان «القرص المدمج في المكتبات: قضايا إدارية»(٨). يفهم منه أن تقنية القرص المدمج قد أصبحت من بين وسائل تخزين المعلومات التي تعرف طريقها بسرعة كبيرة إلى مختلف المكتبات العالمية لأن القرص المدمج وسيط مثالي وفعال لتخزين واسترجاع الكميات الهائلة من البيانات والنصوص الكاملة المنشورة على هيئة دوريات وببليوغرافيات وقواميس وموسوعات وأدلة متنوعة ونصوص تشريعية وإحصاءات لا حصر لها، وغير ذلك من المعلومات الأساسية والمرجعية. والمغرب لا يمكنه أن يظل بمعزل عن هذه التطورات. لكن مع ذلك يجب أن لا نفرط في التفاؤل، لأن اقتناء الكمبيوتر وما إليه من آليات مصاحبة كالقرص المدمج والمغناطيسي وغيره يظل مقتصراً على فئة قليلة من المهتمين من بين ذوي الثراء. أي أن الطباعة التقليدية وصناعة الكتاب كما نعرفها اليوم في المغرب لن تتأثر كثيراً بهذه الآليات الجديدة بما فيها شبكة الإنترنيت، وسوف يظل الكتاب أيسر وسيلة وأمثلها لنشر المعرفة بين الناس، وخاصة في بلد ما زال عدد المالكين فيه لحاسوبات شخصية قليلاً جداً بالمقارنة مع مجموع عدد السكان.

٨ - سبق لكم أن اشتغلتم في بعض الخزانات ودور

المخطوطات الأوربية. هل هناك فرق بين الإمكانات التي تتوافر عليها تلك المؤسسات؟

– صحيح أن اهتمامي بالبحث في تاريخ المغرب المعاصر قد دفعني بالضرورة إلى التردد على عدة مؤسسات أوربية تقدم خدمات للباحثين وإلى عموم القراء في كل من بريطانيا وفرنسا وهولندة. وكل الذين ترددوا على الخزانة الوطنية في باريس لا بدّ وأن يعبروا لك عن اشمئزازهم من الترتيبات والإجراءات الإدارية التي يجب أن يخضع لها كل راغب في الاستفادة من محتويات الخزانة الوطنية في باريس، علاوة على أداء مبلغ مالي مقابل الاستفادة من الخزانة. ويتفاوت ذلك المبلغ حسب المدة التي يرغب الباحث في قضائها باحثاً في محتويات الخزانة. أما دور الأرشيف الفرنسية، سواء منها التابعة لوزارة الخارجية أو في قصر فانسين أو في نانت، فهي جد متخلفة إذا ما قورنت بمثيلتها البريطانية والهولندية. ذلك أن الوثائق المتعلقة بالمغرب مثلاً، موجودة في كارتونات غير نظيفة، وتنقصها الفهرسة والترتيب المحكم. أما في بريطانيا، فإن الاستفادة من محتويات خزانة المتحف البريطاني المسماة British Library والولوج إليها لا يكلف الباحث أجنبياً كان أم بريطانياً إلا وقتاً بسيطاً وورقة تعريف للحصول على بطاقة القارىء مجاناً وبدون أي مقابل. ويمكن للقارىء الاشتغال فيها إلى حدود منتصف الليل. ويصدق ذلك أيضاً على خزانة الوثائق المعروفة بـ Public Record Office جنوب غرب لندن والتي تحتوي على عشرات الملايين من الوثائق والمستندات التاريخية. ويكفي للراغب في التردد عليها الإدلاء ببطاقة تعريف إذا كان أوربياً وبجواز سفر إذا كان غير أوربي ليسمح له بالحصول على بطاقة القارىء في حينه. وإذا كان لا بدّ من الاستفادة من النماذج الأوربية السائدة حالياً في ميدان تقديم الخدمات الثقافية إلى الباحثين، فيجب الاقتداء دون شك بالبريطانيين وحتى بالإسبانيين، بينما يجب تفادي المثال الفرنسي نظراً لعمقه وإغراقه الكبير في الاهتمام بالترتيبات الإدارية التي تعرقل عمل الباحث وتثبط من همته.

الهوامش

١ – انظر:

– القيطوني، إدريس بن الماحي الإدريسي القيطوني الحسني، تقديم عبدالله كنون، ترتيب وطبع نيابة عن الأسرة ولده عبد الوهاب (سلا: مطابع سلا، ١٩٨٨).

– عبد الرزاق، فوزي، المطبوعات الحجرية في المغرب: فهرس مع مقدمة تاريخية عن ظهور الطباعة في المغرب (الرباط: دار نشر المعرفة للنشر والتوزيع، ١٩٨٩).

– ميكن، باجيت، قائمة ببعض مطبوعات فاس الحجرية. منها نسخة خطية بمكتبة كلية هارفارد.

٢ – انظر: برنامج ندوة «تاريخ الطباعة العربية حتى انتهاء القرن التاسع عشر» التي نظمها مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي يومي ٢٢ – ٢٣ أكتوبر، ١٩٩٥. ص ١.

٣ – تقويم مطبوعات فاس، المجلة الإفريقية (الجزائر)، العدد ٣٢، ١٩٢١، ص ١٥٨ – ١٧٣. والعدد ٦٣، ١٩٢٢، ص ١٧٠ – ١٨٥ و ٣٣٣ – ٣٤٧.

٤ – الطباعة الحجرية الفاسية، مجلة (تطوان) معهد مولاي الحسن، ع ١٠، ١٩٦٥، ص ١٣١ – ١٧٥ ومظاهر يقظة المغرب الحديث١: ٢٥٧ – ٣١٥ رقم ١٧، بيروت: دار الغرب الإسلامي وشركة النشر والتوزيع المدارس البيضاء، ط٢، ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

٥ – ظهور المطبعة بالمغرب، ضمن كتاب «دراسات في تاريخ المغرب» ص ١٢١ – ١٤٣ (الرباط: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦م).

٦ – الطباعة الحجرية وإسهامها في إبراز النتاج المغربي وتطوير التعليم الأصيل/ مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث. – دبي: ندوة «تاريخ الطباعة العربية حتى انتهاء القرن التاسع عشر»، ٢٧ – ٢٨ جمادى الأولى ١٤١٦ هـ = ٢٢ – ٢٣ أكتوبر ١٩٩٥م.

٧ – توجد قطعة من هذه الرسالة بمكتبة المرحوم محمد إبراهيم الكتاني.

٨ – تحرير تيري هانسون وجان داي، ترجمة علي السليمان الصوينع (الرياض: مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤١٦ هـ = ١٩٩٦م، السلسلة الثانية؛ ٢٦) ص ٤٠٨.

الإمام البوصيري وبُردة المديح المباركة

الأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم
جامعة الأزهر - القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين..

أما بعد.. فإن بمحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم يكمل الإيمان، **فقد روى البخاري، بسنده، عن أنس رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحبَّ إليه من والده وولده والناس أجمعين»، وفيما رواه أيضاً من، حديث عبدالله بن هشام أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم: «لأنت يا رسول الله أحبُّ إليَّ من كل شيء إلا من نفسي» فقال: «والذي نفسي بيده حتى أكون أحبَّ إليك من نفسك». فقال عمر رضي الله عنه: «فإنك الآن والله أحبُّ إليَّ من نفسي»، فقال: «الآن يا عمر»..**

ويتضح صدق الحب له صلوات الله وسلامه عليه باتباعه، واتباعه دليل على محبة الله تعالى أيضاً، لقول الله جلّ شأنه: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ...﴾ (آل عمران : ٣١).

ومن دلائل كمال الإيمان الذي يتذوق العبدُ به حلاوته حب الله ورسوله، **كما روى البخاري في صحيحه، بسنده، عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ثلاث من كنّ فيه وجد حلاوة الإيمان: أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرءَ لا يحبه إلا لله، وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار».**

وقد دفعت محبة الرسول صلى الله عليه وسلم كثيراً من المحبين، أن يمدحوه وأن يوجهوا العباد إلى كريم شمائله، وعظيم خلقه وفضائله، وأن يبينوا في مديحهم ووصفهم مكانته العلية، ومنزلته السنِية، كما أخبرنا عن ذلك **في حديثه الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه حين يقول صلوات الله وسلامه عليه: «أنا سيد ولد آدم يوم القيامة، وأول من ينشق عنه القبر، وأول شافع وأول مشفع».**

وقد ظهر بين الناس بعض الطوائف التي حاولت أن تنهى الناس عن مدحه، ويقولون عن المادحين لأشرف المرسلين إنهم مبتدعون في الدين محاولين الاستناد في ذلك إلى حديث: «لا تطروني...» مع أنهم لو أكملوا الحديث لعلموا أن الإطراء المنهى عنه هو الذي يخرجه عن كونه بشراً، كما أطرت النصارى ابنَ مريم حين قالوا عنه ابن الله **فقد قال صلوات الله وسلامه عليه:**

«لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم» رواه البخاري عن عمر رضي الله عنه.

ومن كبار المادحين لخاتم الأنبياء والمرسلين **«الإمام شرف الدين أبو عبدالله محمد البوصيري»** رحمه الله رحمة واسعة.. **ونسبه بالكامل:**

هو محمد بن سعيد بن أبي سرور بن حيان ابن عبدالله ابن ملاك بن صنهاج، وقيل: محمد بن سعيد ابن حماد بن تحسن بن عبدالله بن حيّانَى الحبونَي الصنهاجي أبو عبدالله شرف الدين الدلاصي المولد المغربي الأصل البوصيري المنشأ، وأصله من قلعة حماد ببلاد المغرب من قبيل يقال لهم: بنو حبنون،

وكان أبوه من ناحية بوصير، وأمه من ناحية دلاص فكانت نسبته الدلاصيري واشتهر بالبوصيري ولد بناحية دلاص في يوم الثلاثاء أول شوال سنة ست أو عشر أو سبع وستمائة من الهجرة..

ولقد مدح البوصيري الرسول صلى الله عليه وسلم بعدة قصائد وضح فيها الشمائل النبوية، والمحامد الشريفة، ومن أشهر مدائحه: «البردة».. فهو نجم المادحين، وخيرة المحبين والعارفين، ولقد ردّ على المدّعين دعاواهم، ونزّه ساحة مدحه عما ادعته النصارى حين قال:

دع ما ادعته النصارى في نبيّهمو

واحكم بما شئت مدحاً فيه واحتكم

فإن فضل رسول الله ليس له

حدّ فيعرب عنه ناطق بفم

فيحذر من المدح الذي قاله النصارى في سيدنا عيسى عليه السلام حيث قالوا إنه ابن الله أو ثالث ثلاثة.. ولا يخرجه عن بشريته ولكن يثبت أنه خير خلق الله فيقول:

فمبلغ العلم فيه أنه بشر

وأنه خير خلق الله كلّهم

والإمام البوصيري هو أحد العارفين بالله، المحبين لرسول الله صلى الله عليه وسلم.. لقد بدأ حياته بحفظ كتاب الله تعالى ودرس العلوم الدينية والعربية وكان رحمه الله جياش العاطفة في محبته للرسول صلوات الله وسلامه عليه، صادق الإيمان، قوي اليقين تدفقت شاعريته الملهمة بالعديد من القصائد الدينية في مدح خير البرية عليه أفضل الصلاة وأتمّ السلام.

وكانت أعظم قصائده، وأروع فرائده درّة الشعر الفصيح، بردة المديح، التي لم يشبهها سابق، ولم يقترب منها لاحق، وكم قصائد أُلّفت على غرارها، ونهجت طريقها، ونسجت على منوالها.. ولكنها لم تصل إلى رتبة بردة البوصيري، حتى إن أمير الشعراء أحمد شوقي رحمه الله قال عنها في قصيدته «نهج البردة»:

المادحون وأرباب الهوى تبعٌ

لصاحب البردة الفيحاء ذي القدم

مديحه فيك حبٌ خالصٌ وهوى

وصادق الحب يُملي صادقَ الكلِم

الله يشهد أني لا أعارضه

من ذا يعارض صوب العارض العرم

وإنما أنا بعض الغابطين ومن

يغْبط وليَّكَ لا يُذمْ ولا يُلم

هذا مقام من الرحمن مقتبسٌ

تَرْمي مهابته سحبانَ بالبَكم

ومما روته بعض المراجع في سبب نظم البوصيري للبردة أنه قد أصابه مرض الفالج، وهو عبارة عن شلل يصيب أحد شِقّيْ الجسم طولاً، فنهض في نظم قصيدة يمدح فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم ويستشفع بها إلى ربه سبحانه وتعالى، وكرر قراءتها مراراً وتشفع إلى الله تعالى بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في إزالة كربه، وأكثر من الدعاء والتضرع والإنابة، ونام، فرأى في منامه سيدنا محمداً صلى الله عليه وسلم وهو يمسح بيده الشريفة على ما به من وجع، ثم ألقى عليه بردة، فانتبه وقد عوفي مما به..

وكان هذا سراً فيما بينه وبين الله سبحانه، لم يُطلع عليه أحداً من الناس، فلقيه بعض الفقراء (الصوفية) وقد خرج من بيته، وقال له: أريد أن تعطيني القصيدة التي مدحت بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: وأي قصيدة تريد؟ فإني مدحته صلى الله عليه وسلم بقصائد كثيرة، فقال: التي أنشأتها في مرضك التي أولها:

أمِنْ تذكر جيران بذي سلم

واللهِ لقد سمعناها البارحة، وهي تُنشد بين يدي من كُتبت له، وأخبره أنه رأى الرسول صلى الله عليه وسلم وقد أعجبته القصيدة وألقى على من أنشدها بردة، فأعطاه القصيدة، وشاع المنام بمصر.

ونحن على يقين أن محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومدحه وكثرة الصلاة والسلام عليه من أهم أسباب تفريج الكرب، وشفاء المرض، وتحقيق الخير للإنسان..

وكم من عباد الله الصالحين، والأولياء المقربين، من ابتُلِيَ في حياته، فتقرب إلى الله، وأكثر من الصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم فكشف الله كربه، وفرج همه وغمه.. وقد حدث هذا قديماً وحديثاً، ومما حدث من فرج – في عصرنا – بسبب محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة الصلاة والسلام عليه، ما أخبرنا به شيخنا الإمام الأكبر، شيخ الأزهر الأسبق العارف بالله فضيلة الدكتور الإمام عبد الحليم محمود رحمه الله رحمة واسعة.

ولْنصغ إلى حديث الإمام عبد الحليم محمود وهو يحدثنا بنفسه عن هذه التجربة حيث يقول رحمه الله: «في فترة من الفترات ابتلاني الله بموضوع شقَّ على نفسي وعلى نفس المحيطين بي، واستمر الابتلاء مدة كنا نلجأ فيها إلى الله طالبين الفرج.. وذات يوم أتى عندي بعض الصالحين، وكان على علم بهذا الابتلاء، وأعطاني ورقة كتب فيها صيغة من صيغ الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: اقرأها، واستغرق فيها، وكررّها منفرداً في الليل لعلّ الله يجعلها سبباً في تفريج هذا البلاء، والصيغة هي: «**اللهم صل صلاة جلال، وسلِّم سلام جمال، على حضرة حبيبك سيدنا محمد واغشه اللهم بنورك كما غشيته سحابة التجليات فنظر إلى وجهك الكريم، وبحقيقة الحقائق كلَّم مولاه العظيم، الذي أعاذه من كل سوء، اللهم فرِّج كربي كما وعدت «أمَّنْ يُجيبُ المضطَرَّ إذا دعاه ويكشف السوء» وعلى آله وصحبه** آمين.

واعتكفت في غرفة بعد صلاة العشاء، وأضأت نور الغرفة، وأمسكت الورقة بيدي، وأخذت في تكرار الصيغة واستغرقت فيها وإذا بي أرى فجأة أن الحروف التي كتبت بها الصيغة مضيئة، فإن الحروف كانت تتلألأ نوراً في وسط النور.. ولم أصدق عينيَ فغمضتهما وفتحتهما عدة مرات فكان النور على ما هو، فوضعت الورقة أمامي ووضعت يدي على عيني أدلكهما وأدعكهما، ثم فتحت عيني، فإذا بالحروف على ما هي عليه تتلألأ نوراً وتشعّ سناء.

فحمدت الله وعلمت أن أبواب الرحمة قد فتحت، وأن هذا النور رمز ذلك، وفعلاً أزال الله الكرب، وحقق الفرج بكرامة هذه الصيغة المباركة».

وقد رأيت أن أورد هذه التجربة لأمرين:

الأول : لأوضح أن أمر خوارق العادات وفضل محبة الرسول صلى الله عليه وسلم كما حدث لسلفنا في العصور القديمة، فقد حدث مثيله للعارفين بالله في عصرنا الحديث وأن الخير في هذه الأمة إلى يوم القيامة.

الثاني : أن فضل مديح الرسول صلى الله عليه وسلم وحبّه الذي تجلى في تجربة الإمام البوصيري في بردته، إنما هو ثمرة للعبادة الحقة والصلة الوثيقة بالله ورسوله.. بكثرة الطاعة وصدق القلب والعاطفة وكثرة الصلاة والسلام على رسول الله، كما أمر الله تعالى بها: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب : ٥٦).

وحَسْبُ المؤمن فضلاً أنَّ من صلى على رسوله صلى الله عليه وسلم مرة، صلى الله سبحانه وتعالى عليه عشراً، كما جاء في الحديث **قال صلى الله عليه** وسلم: « **من صلى عليَ واحدة صلى الله عليه عشرا** » ورضي الله عن الإمام البوصيري وأرضاه، ونفعنا الله بحبه سبحانه وتعالى وبحب رسول الله، عليه أفضل الصلاة والسلام، وأسأل الله تعالى أن يعافينا ويعافي القرّاء من كل مرض أو ابتلاء أو بلاء، وأن يشفع فينا خاتم الأنبياء، وأن يغفر لنا ولوالدينا ولسائر المسلمين.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين..

رأي

مالك بن نبي والدعوة إلى علوم اجتماعية خاصة بالعالم العربي والإسلامي

د. علي القريشي
رئيس قسم التربية وعلم النفس
جامعة عمر المختار - ليبيا

نحن نعرف أن العلوم الاجتماعية على اختلافها هي في بلوراتها الحديثة علوم عربية، وهي بحكم موضوعاتها المنصبة على الفرد والمجتمع ليست كالعلوم الطبيعية، فهي في القليل منها تعتمد على حقائق وقوانين «مطلقة»، وفي الكثير منها تعتمد على حقائق وقوانين «نسبية»، وفي الأكثر منها مجرد أفكار ونظريات «مذهبية» سواء أكانت علوم اجتماع أم تربية أم سياسة أم اقتصاد.

من هنا فإن عملية نقل هذه العلوم إلى جامعاتنا وتدريسها على أنها حقائق مطلقة ومُسَلَّمٌ في علميتها هو عمل أبله وخطير. وقد كان له بالفعل آثاره السلبية على صُعد الفكر والمعرفة والسلوك منذ أن عرف العالم الإسلامي هذه الحالة النقلية.

غير أن بعض المفكرين والعلماء العرب والمسلمين قد انتبهوا إلى ذلك في الآونة الأخيرة، وبدأت تظهر بينهم النزعات النقدية والدعوة إلى البحث عن بديل، حتى صارت مقولة «أسلمة العلوم الاجتماعية» من المسائل الحيوية في ساحة الهمّ الإسلامي المعاصر. ويُعد المفكر الجزائري مالك بن نبي من أوائل من انتبه إلى هذه الإشكالية، ودعا إلى بديل علمي، بل أسهم في دراساته وتحليلاته ومعالجاته في تغذية هذا الاتجاه.

ويمكننا بشكل سريع أن نشير إلى بعض النواحي المعرفية و «السسيولوجية» التي خاض بها ابن نبي، والتي من شأنها أن تغذي مشروع «الأسلمة» في مجال العلوم الاجتماعية، وذلك على مستويات ثلاثة هي:

أولاً - النظرية الفكرية الموجهة للعلم الاجتماعي

شملت معالجات ابن نبي التنظيرية والتحليلية مجالات تمتد إلى علوم الاجتماع والتربية والاقتصاد والسياسة والتاريخ. والمتتبع لكتاباته في هذه المجالات سيجدها تستلهم الأصول والتعاليم الإسلامية، على الرغم من أنها تبحث فيما هو كائن وتحاول استكشاف سننه.

ففي الاجتماع قرر بأن المجتمع لا يكون مجتمعًا

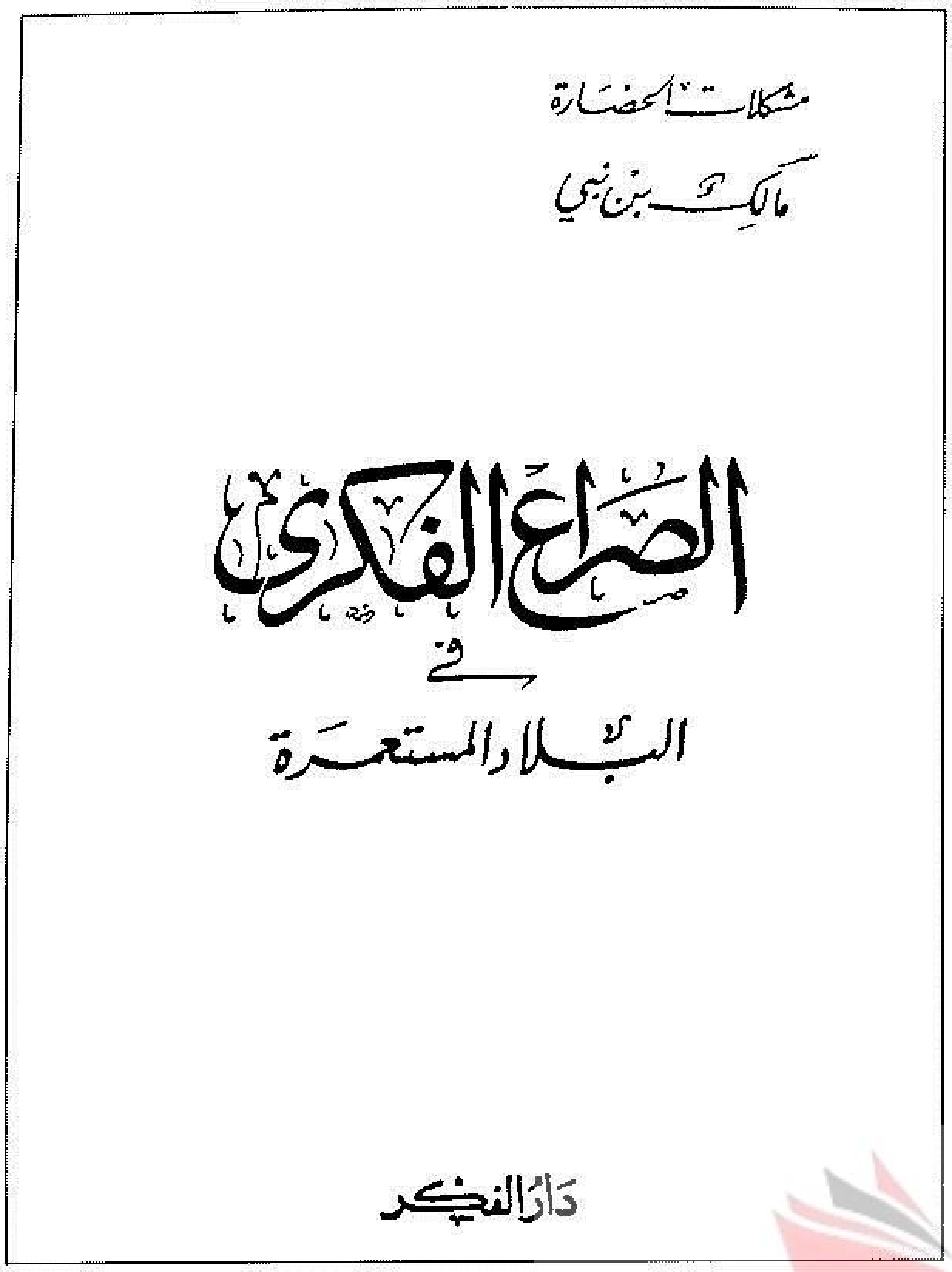
مـا لم تشكلـه شبكة علاقـات عـامـة يوثقهـا دين أو مشروع اجـتـمـاعـي. وعـن المجـتـمـع الـعـالمي الـراهـن تحدث عن مجتمعين رئيسيين هما مجتمع «واشنطن – مـوسكو» ومجتمـع «طنجـة – جـاكرتـا». وفي هـذا التقسيم تنطوي النظرة الحضـارية للمجتمعات عند مالك بن نبي.

أمـا التربيـة فـأسـاسـهـا المبـادئ الأخـلاقـيـة والقيم الاجتـمـاعـيـة التي تضمنتـهـا النصوص والتـعـاليـم الإسلامية، ولا تخرج أفكاره التربوية – على الرغم من مـبـتـدعـاتـهـا – عـن المبـادئ الـعـامـة للتربيـة الإسـلامـيـة. لـهـذا فـالتـربـيـة عـنـده نـوعـان: فـرديـة واجـتـمـاعـيـة. وإذا كنـا نـراه يـهـتـم اهـتـمـامـاً أكبر في التربيـة الاجتمـاعـيـة – بصفتهـا مقومـاً أسـاسيـاً من مقومات التغيير الاجتماعية، إلا أنه لم يغفل التربية الـفـرديـة، وتُـعـد كـتـابـاتـه في مجـال التربيـة عـمـومـاً والتربية الاجتماعية بوجه خاص إثراءً للفكر التربوي الإسلامي(١).

أمـا السياسـة فـلا تـنفصل عنده عن الأخلاق(٢)، وهي في تنظيراته تنطلق من قيم الإسلام ومبادئه في العدل والشورى والحرية والكرامة الإنسانية، تلك القيم والمبـادئ التـي تشكل مرجعـاً لـعـلاقـات الـقـوة وبـنـاء الوجود السياسي في المجتمع.

وفي الاقـتـصـاد حـذّر مـن الـتـبـعـيـة لـلـمـذهـبـين الـرأسـمـالي والاشتراكـي، وطـرح المبـادئ والأحـكـام الإسلامية في الزكاة والعمل والتعاون، والربط بين الأخلاق والاقتصاد، وتغليب واجب الإنتاج على حق الاستهلاك، والاهتمام بقيمة الزمن، ونحو ذلك من المبادئ التي تشكل لتكوين قوانين الاقتصاد وآليات التنمية في حياة المجتمع الإسلامي(٣).

وفي التـاريخ كـان في البداية يـراه يسير دوريـاً وفـقـاً لنظريته في «الدورة الحضـارية»، إلا أنـه تـخلص من إطلاقية هذا التصور بإدخاله مبدأ التغيير الذي يتيح للإرادة البشرية إمكانية صناعة التاريخ، مستنداً في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿...إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...﴾(٤).



والمتـتـبـع لـكـتـابـات ابـن نـبـي في هـذه المجالات سـيـنـتـهـي إلى أنـه قـد أسـهـم في تـأصـيـل الـنـظـريـة الاجـتـمـاعـيـة الإسـلامـيـة الـتـي يمكن أن تـوجـه الـعـلـوم الإنسانية بـالحدود المعيارية التي تسمح بـهـا هـذه العلوم، ودونما تعارض مع المقتضيات التي تفرضها السنن الاجتماعية المطلقة، أو الحقائق النسبية التي تشكلها طبيعة المجتمعات الإسلامية وخصوصياتها المحلية.

ثانياً - الأَسلمة على مستوى اختيار المحاور وتعيين حدود البحث

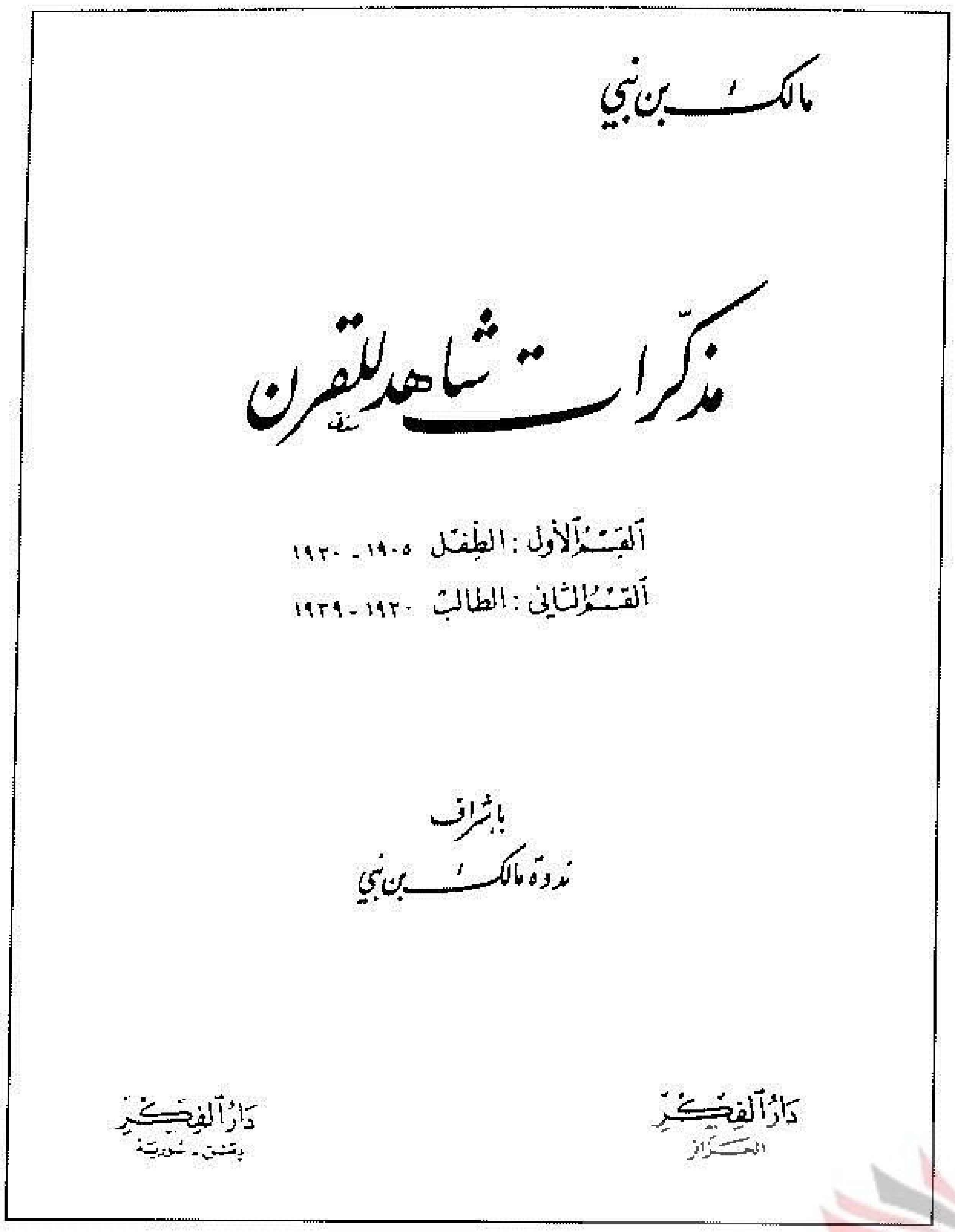
درج البـاحثـون التقليديـون في العلوم الاجتماعية في عـالمنـا الـعـربي والإسلامي على حصر أنفسهم بـدراسـة الـظـواهـر عـلى نـحـو محدد: جرائم الأحداث، الأمية، الفقر، السرقة، تعاطي المخدرات، الطلاق ...إلخ، حتى إن هذه الظواهر غالباً ما تُدرس منعزلة عن الـظـاهـرة الاجـتـمـاعـيـة الكلية. بل إن هـذا الـتـحـديـد المُجزئ للظواهر كثيرًا ما يُقيد بأبعاد زمنية أو مكانية، فتُدرس الظاهرة ضمن فترة زمنية محددة،

أو حدود إقليم أو مدينة أو حي معين. وهذا هو الاتجاه «الإمبيريقي» المأخوذ عن تقاليد البحث الغربي.

وإذا كان لدى الباحث في الغرب ما يسوغ له الأخذ بهذا الاتجاه باعتباره مشغولاً بصيانة بنائه الاجتماعي القائم الذي تدفعه شرعية هذا البناء إلى الحفاظ على استقراره واستمراره، وبالتالي متابعة مواضع الخلل الجزئية منه دون التفكير بتغييره جذريًا، فإنه في إطار مجتمعاتنا الراهنة لا يجد التحديد الذري للظواهر أو المشاكل ما يسوغه في وقت مازالت هذه المجتمعات تعيش مرحلة التغيير ولم يكتسب بناؤها الاجتماعي صورته المستقرة، وبالتالي لم يكتسب حقه بصفته بناءً نهائياً.

لهذا فالمنطق والموضوعية تقتضيان أن تُعطى الأولوية لمعالجة الظواهر العامة والمشتركة، وتغليب عنصر الإطلاق الزماني والمكاني عند تحديد مجال الدراسة، فضلاً عن اعتبار التغيير هو المحور الذي يستأهل التركيز في مجال البحث والمعالجة. وهذا ما فعله مالك بن نبي حين ركز في اختيار حقول دراساته الاجتماعية على نحو يتسع باتساع العالم العربي والإسلامي، وبالتالي كان تركيزه على الظواهر العامة بل إنه إذا ما تناول ظاهرة جزئية بحدود مكان معين كالجزائر يختارها بصفتها تنتمي إلى جذر مشترك من القضايا يمتد على أوسع رقعة من العالم العربي أو الإسلامي. ولهذا كان حريصاً على أن تصدر نتائجه التحليلية حول القضية المحلية بصفتها مقياساً صالحاً يفيد في فهم الظاهرة المناظرة في أماكن أخرى من ذلك العالم.

ومثلما تتجلى نباهة الاختيار في توسع نطاق الظاهرة المدروسة، تتجلى هذه النباهة كذلك فيما يختاره من المشكلات. فالمشكلات التي يختارها تنتمي إلى مرحلة التغيير التي يعيشها العالم المذكور في الغالب، أي أنه يرتب سلّم اختياراته للمحاور والمشكلات التي تدور حولها دراساته وفق ما يفرضه واقع المرحلة التاريخية، ووفقاً لاحتياجاتها الاجتماعية الملحة(٥).



من هنا جاءت قضاياه التي يعالجها تتسم بالأهمية والحيوية، وبالتالي تتميز عن القضايا المطروحة في حقل الاجتماع الغربي والاجتماع المحلي التابع.

إن القضايا والمحاور التي يطرحها البحث الغربي ليست بالضرورة هي نفسها التي تهم كل المجتمعات. لهذا كان اختيار ابن نبي لموضوعاته وهي تتسم بالمحلية والخصوصية تدعونا للقول إن هذه الاختيارات تكتسب جغرافيتها الاجتماعية الخاصة التي تفرضها طبيعة المشكلات التي تعيشها مجتمعاتنا وانعكاسات مرحلتها الحضارية الراهنة. وفي هذا وعي متقدم لوظيفة العلوم الاجتماعية ودعوة إلى إعطائها سمات الاستقلالية.

ووعي ابن نبي لارتباط قضايا العلم الاجتماعي بالخصوصية المجتمعية قد جعلته يثير قضايا لم تكن مطروحة أصلاً في حقول البحث الاجتماعي الغربي أو توابعه المحلية. فمثلاً قضية أبناء الجزائريين المهاجرين التي برزت إشكالياتها التربوية والاجتماعية والسياسية في العقود الأخيرة سبق أن

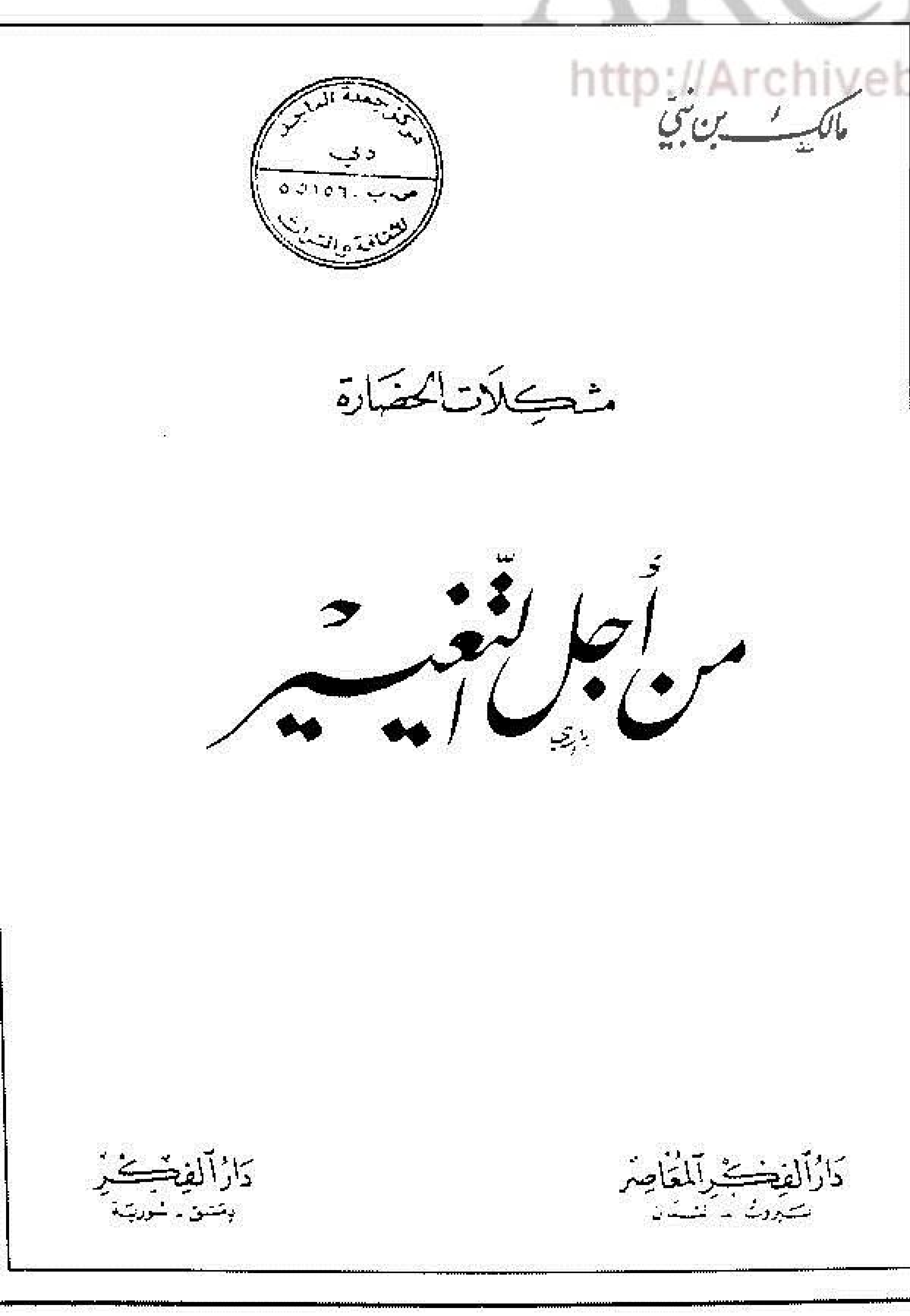
أشار إليها وتطرق بشكل خاص إلى مشكلة التربية لما يقارب مليون جزائري من طفل ورجل قبل الاستقلال، بل أسهم عملياً في تربية وتعليم الجزائريين وأطفالهم من المقيمين في مدينة مرسيليا ضمن أنشطة المركز الثقافي الإسلامي آنذاك، مركزاً في هذه المسألة على ناحيتين هما: الحفاظ على الهوية، والإعداد من أجل العودة ضمن الإسهام في عملية إعادة البناء بعد أن ينال الوطن استقلاله، وهذا عين ما أثير فيما بعد لدى الجزائريين.

ثالثاً - الأسلمة في اختيار مناهج البحث

الباحث الاجتماعي الغربي التقليدي حين ينطلق من مسلمة الاعتراف بالبناء الاجتماعي القائم، تتحكم في معالجاته عادة المناهج الوصفية والإمبيريقية التجزيئية. والباحث الماركسي حين ينطلق من مسلمة الصراع يتوسل بالمنهج الجدلي لتفسير الظواهر الاجتماعية. أما ابن نبي فهو يختلف في اختياراته المنهجية، لأن مسلَّمته تقوم على أن المجتمع المسلم الراهن يعيش مرحلة الخروج من الحضارة، وأن ظواهر الواقع المرضية هي نتاج غياب الروح التي صنعت هذا المجتمع أول مرة، وبالتالي، وحيث لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صَلُح به أولها، فإن تناوله للظواهر المرضية محكوماً بالاهتمام بعملية التغيير الحضاري على النحو الذي يستهدف إعادة تلك الروح التي صنعت حضارة المجتمع في عصره الإسلامي الأول، الأمر الذي يفرض عليه عدم الاهتمام بالمناهج الوصفية التي تكتفي بتشخيص الواقع، أو الإمبيريقية التي تكرسه، أو البنائية التي تسعى إلى ضبط تكويناته الراهنة، ومركزاً على المنهج التحليلي الذي يستهدف التبصير بمقتضيات التغيير وضرورة العمل من أجل شروط العودة إلى الحالة الحضارية. ويتضح ذلك جلياً في كل معالجاته، بخاصة معالجته لمشكلة الثقافة التي هي أحد أهم محاور علم الاجتماع والتربية. فقد عالج ابن نبي موضوعها من منظور تحليلي نقدي، ثم منهج تربوي استهدف تأصيلها كنظرية في السلوك أكثر من كونها نظرية في المعرفة(٦).

وقد طبق مناهجه هذه على موضوعاته الأخرى. ففي السياسة نجده يميز بين السياسة كعلم اجتماع عملي، وبين السياسة كبولتيك - أي فوضى وغوغائية كما يدل المعنى الدارج -. لهذا يقرر في هذا الخصوص بأنه لابد أن نوجه بأنفسنا وسائل سياستنا بما يتطلبه هذا التوجيه على الصعيد الاجتماعي من إعادة لبناء الإنسان، بحيث تكون التربية السياسية ضماناً لنجاح العملية السياسية نفسها، وبصفتها جزءًا من عملية التغيير(٧).

أما في الاقتصاد فقد ركز على مبدأ الاكتفاء الذاتي من الغذاء عن طريق العمل، وأعطى المواد الخام قيمتها في عملية التنمية، وذهب إلى رفض الاعتماد على رؤوس الأموال الأجنبية، وأكد على ضرورة اتباع استراتيجية تقوم على تحويل الاستثمار من استثمار مالي إلى استثمار اجتماعي في المقام الأول(٨)، وذلك



انطلاقاً من إدارة حضارية.

كما قرر ضرورة إيجاد التربية الاقتصادية التي تقوم على تغليب واجب الإنتاج على حق الاستهلاك، وبثّ روح الاعتدال والتضحية والتعاون، مع الاهتمام بالإعداد المهني والفني. وبهذا الاستطراد الذي كان يعالج به المشكل الإقتصادي يُدخل المنهج التربوي كجزء من عملية التغيير الاجتماعي.

لقد أدرك ابن نبي وبشكل مبكر خطورة العلوم الاجتماعية في التكوين الفكري والثقافي والسلوكي والتطبيقي في عالمنا، ولهذا كانت كتاباته ذات الطابع التحليلي والنقدي هي بمثابة الممهدات التي تدعونا إلى محاولة الوصول إلى علم اجتماع نابع لا تابع، علم يعبر في نظريته الفكرية العامة ومحاوره ومناهجه عن المنطلقات الإسلامية من جهة، وعن طبيعة الإنسان المسلم ومعادلته الاجتماعية من جهة ثانية، وعن طبيعة المرحلة التاريخية الحضارية التي يعيشها المجتمع المسلم من جهة ثالثة، رافضاً بذلك إسقاط النظريات الغربية أو الواقع الغربي وما يرتبط به من مشكلات ومناهج على مجتمعات العرب والمسلمين التي لها ظروفها وشواغلها المختلفة.

لقد تصور بعضهم بأن أطروحات مالك بن نبي ومنهجيته المستقلة تخرج عن نطاق التحليل العلمي (الغربي). وهؤلاء بحكم تبعيتهم أو قصورهم لم يدركوا أن العلوم الاجتماعية الغربية هي علوم في كثير من مضامينها تعبر عن منطلقات «أيديولوجية»، أو تعكس حقائق نسبية، ولا تمثل علوماً في المطلق إلا بمقادر ضئيل منها، وبالتالي لا يصح أن يُقاس عليها. ولهذا فإن المحاولات الفكرية والمعالجات العلمية التي قدمها ابن نبي على نحو يناسب واقع المجتمعات العربية والإسلامية، ويتسق مع ظروفها التاريخية والحضارية، فضلاً عن عدم خروجها على مسلّمات الدين الذي يحكم – إلى حد ما – هذه المجتمعات، لهو المنحى المطلوب للعلوم الاجتماعية في إطار هذه المجتمعات. وهو الأمر الذي انتبه إليه وأخذ به العديد من المفكرين والعلماء العرب والمسلمين في السنوات الأخيرة.

المراجع والحواشي

(١) راجع ابن نبي، مالك . ميلاد مجتمع، ترجمة عبدالصبور شاهين، ط٢، (طرابلس : دار الإنشاء للطباعة والنشر، ١٩٧٤م)، ١:١٤، ١:١٢ – ١٦.

(٢) ابن نبي، مالك . بين الرشاد والتيه، (دمشق : دار الفكر، ١٩٧٨م)، ص٦٩.

(٣) راجع ابن نبي، مالك . المسلم في عالم الاقتصاد، (القاهرة : دار الشروق، ١٩٧٤م)، ص٨ و ص١٠٨.

(٤) سورة الرعد :١١. لمزيد من التفصيل راجع كتابنا: التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم المعاصر، ط١، (القاهرة : دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٩م)، ص٢٩٨ – ٢٩٩.

(٥) أحياناً يهتم بالناحية البنائية حين يتصور أن ثمة تغييرًا قد تم في جانب معين، بينما لم يرد تغيير بالمعنى الحقيقي. وفي هذا يظهر، في نظرنا، الجانب الإصلاحي من تفكيره.

(٦) ابن نبي، مالك . مشكلة الثقافة، (دمشق : دار الفكر، ١٩٧٩م)، ص٣٤ – ٤٢.

(٧) ابن نبي، مالك . وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبدالصبور شاهين، (دمشق : دار الفكر، ١٩٨٠م)، ص٩٠ – ٩١.

وانظر ابن نبي، مالك . تأملات، ط٣، (دمشق : دار الفكر، ١٩٧٧م)، ص٧٣ – ٧٤.

(٨) انظر: التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص ٢٢٤ – ٢٣٠.